ISTO

PETER BROWN

GENEZA ANTICHITĂȚ TÂRZII

Peter Brown are talentu
de a face trecutul și prez
să se însuflețească rec

—*THEOLOGY T*

Peter Brown

Geneza Antichităţii Târzii

Traducere din limba engleză de Ştefan Colceriu
EDITURA HUMANITAS
2022

Peter Brown
The Making of Late Antiquity
Copyright © 1978

By the President and Fellows of Harvard College
Published by arrangement with Harvard University Press.
All rights reserved.

© HUMANITAS, 2022, pentru prezenta versiune în limba română (ediţia digitală)

ISBN: 978-973-50-7729-7 (epub)

EDITURA HUMANITAS

Piaţa Presei Libere 1, 013701 Bucureşti, România
tel. 021.408.83.50, fax 021.408.83.51
www.humanitas.ro

Comenzi online: www.libhumanitas.ro
Comenzi prin e-mail: vanzari@libhumanitas.ro
Comenzi telefonice: 0723.684.194

Redactor: Mariana Pascaru
Coperta: Angela Rotaru
Tehnoredactor: Manuela Măxineanu
Corector: Alina Dincă
DTP: Florina Vasiliu, Dan Dulgheru

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României
Brown, Peter
Geneza Antichităţii Târzii / Peter Brown; trad, din engleză de Ştefan Colceriu. - Bucureşti: Humanitas, 2022
ISBN 978-973-50-7646-7
I. Colceriu, Ştefan (trad.)

Acest e-book este protejat de legea drepturilor de autor. Reproducerea sa integrală sau parţială, multiplicarea sa prin orice mijloace şi sub orice formă, punerea sa la dispoziţie publică pe internet sau în reţele de calculatoare, stocarea sa temporară sau permanentă pe diverse dispozitive sau în sisteme care permit recuperarea informaţiei, gratuit sau în scop comercial, precum şi alte fapte similare, fără permisiunea scrisă a editurii reprezintă o încălcare a legislaţiei privind protecţia dreptului de autor şi se pedepsesc conform legilor în vigoare.

Peter Brown (n. 1935, Dublin), *Philip and Beulah Rollins Professor of History, Emeritus,* la Princeton University, a fost interesat încă de la începutul carierei sale academice de perioada de tranziţie dintre sfârşitul Antichităţii şi Evul Mediu, pe care a abordat-o dintr-o perspectivă inedită, sfidând teoriile despre „decăderea” şi „declinul” Imperiului Roman şi propunând în schimb ideea că schimbările sociale şi culturale au avut coerenţă şi au reprezentat de fapt o continuitate şi o „creştere”. Studiile şi volumele sale despre apariţia creştinismului, cultul sfinţilor, monahism, filozofia păgână şi modificarea relaţiilor de putere în societatea romană din Antichitatea Târzie au deschis un nou subdomeniu de cercetare şi sunt considerate azi esenţiale pentru înţelegerea acestei epoci în adevărata ei lumină. În 2008 Peter Brown a fost recompensat cu Premiul Kluge, decernat în cadrul Library of Congress, ca o recunoaştere a meritelor sale în domeniul ştiinţelor umaniste.
Volume publicate: *Augustine of Hippo: A Biography* (1967), *The World of Late Antiquity: AD 150–750* (1971), *The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity* (1971), *The Cult of the Saints: Its Rise and Function in Latin Christianity* (1981; trad. rom. *Cultul sfinţilor: Apariţia şi rolul său în creştinismul latin*, Amarcord, 1995), *The Body and Society: Men, Women, and Sexual Renunciation in Early Christianity* (1988; trad. rom. *Trupul şi societatea*, RAO, 1999), *Power and Persuasion in Late Antiquity: Towards a Christian Empire* (1992), *The Rise of Western Christendom: Triumph and Diversity, A.D. 200–1000* (1995; trad. rom. *Întemeierea creştinismului occidental: Triumf şi diversitate, 200–1000 d.Cr.*, Polirom, 2002), *Through the Eye of a Needle: Wealth, the Fall of Rome, and the Making of Christianity in the West, 350–550 AD* (2012), *The Ransom of the Soul: Afterlife and Wealth in*

Early Western Christianity (2015), *Treasure in Heaven: The Holy Poor in Early Christianity* (2016).

Pentru Sabine,

În amintirea prietenului nostru comun

Gervase Mathew, O.P. [membru al Ordinului Dominicanilor — Ordo Praedicatorum]

...πιστὸν ὁδηγόν... Παρὰ τοῦ κυρίου αἰτησώμεθα („...credincios călăuzitor... de la Domnul să cerem”[1])
—*Liturghia Sfântului Ioan Gură de Aur*

Mulţumiri

Această carte este o versiune uşor lărgită şi revizuită a celor patru conferinţe Carl Newell Jackson pe care am avut onoarea să le ţin la Universitatea Harvard în aprilie 1976.

[1] Toate textele citate de autor sunt traduse în limba română direct din originalul grecesc sau latinesc (n. tr.).

Recunoştinţa mea faţă de eminentul fondator al acestor cicluri de conferinţe nu-şi găseşte decât o expresie incompletă în aceste puţine pagini.

Departamentul de limbi clasice şi directorul său, Glen Bowersock – *comes* şi, în cea mai mare parte din timp, un discret şi elegant *tribunus voluptatum* –, alături de atâţia membri seniori şi juniori ai Universităţii Harvard, au transformat o experienţă solemnă şi solicitantă într-un prilej de a învăţa în fiecare zi mai mult, într-o atmosferă de statornică încântare.

Munca la aceste conferinţe a început la Universitatea din California, Berkeley, şi a continuat la Departamentul de istorie al Colegiului Royal Holloway al Universităţii din Londra. M-aş bucura dacă cititorul ar simţi că în aceste pagini persistă ceva din atmosfera caldă, de emulaţie intelectuală, a celor două medii academice. Pentru că acolo, precum şi printre numeroasele personalităţi de la Harvard, pe care le admiram de multă vreme şi în care am aflat apoi deopotrivă colegi şi călăuze de încredere, mi-am adus aminte de vorbele înţelepte puse pe seama Apostolului în pseudoclementinele *Recognitiones*:

ex mundo tempus et ex hoc hominum multitudo
ex multitudine electio amicorum, ex quorum
unanimitate pacificum construitur dei regnum.

[„din lume vine timpul, din el mulţimea oamenilor,
din mulţime, prietenii aleşi,
din a căror deplină armonie se zideşte împărăţia paşnică a lui Dumnezeu.”]
Pseudo-Clement, *Recognitiones* I, 24, 3

În ultimul rând, dar nu cel din urmă, Rita Townsend şi Susan Barlow, deşi prinse cu atâtea îndatoriri, mi-au

încredinţat ca de obicei o dactilogramă inteligentă şi impecabilă.

P.B.

1
O DEZBATERE DESPRE SACRU

Mi-ar fi plăcut să fiu unul dintre cei Şapte Adormiţi din Efes. Aceşti fraţi creştini fuseseră zidiţi într-o peşteră la mijlocul secolului al III-lea, în timpul persecuţiei împăratului Decius (249–251). Au fost treziţi din somn la începutul secolului al V-lea, în vremea domniei succesorului pe linie directă al lui Decius, Theodosius II (408–450), ca să-l lumineze pe acest monarh preacreştin într-o chestiune privitoare la învierea morţilor. Închipuiţi-vă ce surprinşi au fost când, intrând în oraş, au zărit Crucea deasupra porţii principale, au auzit oameni jurând fără oprelişte pe numele lui Hristos, au văzut o biserică mare şi preoţi creştini ocupaţi cu repararea zidurilor oraşului şi au descoperit că monedele de argint ale unui împărat păgân au stârnit uluire în piaţă![1]

Această carte este o încercare de a le înţelege uimirea. De aici titlul – *Geneza Antichităţii Târzii*. Aş dori să evidenţiez apariţia, în secolele al II-lea, al III-lea şi la începutul celui de-al IV-lea, a unor trăsături care erau greu de sesizat pe vremea când fraţii noştri creştini au intrat în peşteră şi care au ajuns să-şi pună amprenta stilistică inconfundabilă asupra vieţii religioase, culturale şi sociale de la sfârşitul secolului al IV-lea şi începutul celui de-al V-lea.

Cu toate că între epoca Antoninilor şi moartea lui Constantin cel Mare s-au scurs două veacuri, secolul al III-lea trebuie să constituie miezul oricărei discuţii despre geneza Antichităţii Târzii. Schimbările asociate cu acel veac au fost socotite „momentul de cumpănă dintre lumea antică şi Evul Mediu european”[2]. O asemenea descriere a secolului al III-lea e pasibilă să devină subiect de îndelungă dezbatere.[3] E important să fie limpede ce mize sunt într-o atare dezbatere. Nu-i vorba dacă s-a trecut de momentul de cumpănă cândva între domniile lui Marcus Aurelius şi Constantin, doi împăraţi despre care s-a socotit în chip convenţional că au întruchipat în persoanele lor şi în felul în care au domnit, unul, polul lumii păgâne, clasice, şi celălalt, polul Imperiului Roman creştin târziu. Relevant este să aflăm ce înseamnă pentru o mare societate tradiţională să treacă de un moment de cumpănă.

Trebuie să examinăm îndeaproape trăsăturile generale ale mediului în care au avut loc schimbările. Numai aşa putem evita de la început acele anacronisme care i-au determinat pe cărturarii moderni să dea schimbărilor religioase şi sociale asociate cu geneza Antichităţii Târzii un fals aer de melodramă. Trebuie să începem cu semnificaţia limitărilor impuse vieţii în bazinul Mediteranei antice. E posibil ca factorii pe care i-am socoti normali într-o „criză” – *malaise* („starea de rău general”), cauzată de urbanizare, dezastrele publice, intruziunea unor idei religioase străine şi, pe cale de consecinţă, amplificarea speranţelor şi a spaimelor de natură religioasă – să nu fi fost atât de importanţi precum credem pentru mentalitatea oamenilor de la sfârşitul secolului al II-lea şi din cel de-al III-lea.

Astfel, multe analize moderne ale evoluţiei religioase a lumii romane insistă asupra acelei stări de *malaise* din marile oraşe din perioada elenistică şi romană. Totuşi,

singurătatea din marile oraşe şi rapida deculturaţie a imigranţilor din zonele tradiţionaliste sunt neajunsuri moderne: ele n-ar trebui supralicitate în încercarea de a explica resorturile societăţii asupra căreia ne aplecăm. Nu putem fi deloc siguri că „o astfel de singurătate va fi fost resimţită de milioane de oameni – membri de trib urbanizaţi, ţărani veniţi la oraş în căutare de muncă”[4]. Când un distins cărturar pune schimbările sensibilităţii religioase asociate cu proliferarea literaturii hermetice din secolul al II-lea pe seama tensiunilor din mediul urban şi afirmă că „civilizaţia greco-romană era deja o civilizaţie a marilor oraşe; în aceste mari oraşe majoritatea locuitorilor trăiau ca astăzi”, nu putem decât să nu fim de acord.[5]

Oraşele mediteraneene erau oraşe mici.[6] Cu toată izolarea lor de viaţa de la ţară, ele erau doar excrescenţe fragile într-o zonă rurală în expansiune. La fel ca în Italia medievală, „pretutindeni satul îşi întinde cârceii înspre oraş”[7]. Nu toţi „cârceii” erau inofensivi: animalele sălbatice intrau în oraşele din Africa de Nord, îşi făceau culcuş în beciuri şi îi mâncau pe cetăţeni.[8] La fel ca oamenii de la ţară, orăşenii trăiau cu privirile îndreptate spre cer. De-a lungul acestei perioade, vremea era un persecutor mai aprig al abaterilor de natură religioasă decât orice împărat: *caelites*, locuitorii cerului, la plural sau la singular, vorbeau aspru prin furtuna cu grindină stârnită din senin şi prin seceta fierbinte şi îşi arătau cel mai convingător mulţumirea în unduirea lanurilor de grâu.[9] Împăratul Maximinus Daia scria în anul 311 oraşului Tir astfel: „Să se uite pe întinsele câmpuri la holdele coapte unduind de spice şi la pajiştile care, graţie belşugului de ploaie, strălucesc de iarbă şi de flori şi la vremea prielnică şi blândă ce ni s-a dat”[10]. *Pacis haec et annonae otia. Ab imperio et a caelo bene est*.[11]

În oraşe de acest fel ne mişcăm printre grupuri mici de oameni. Relaţia comunitară „faţă în faţă” este unitatea de măsură a istoriei religioase din Antichitatea Târzie. Roma şi marile „capitale” ale Imperiului Târziu sunt excepţii. Chiar şi în cazul celor mai mari oraşe ştim mult mai puţin decât am putea despre stabilitatea populaţiei şi despre tendinţa acesteia de agregare în *cvartale*, comunităţi care erau la fel de stabile şi de închegate precum cele din orice sat. Oriunde ne-am uita, ne dăm seama care erau trăsăturile „celulelor de bază” ale vieţii urbane: străzi aglomerate unde fiecare cunoştea pe fiecare[12]; mici asociaţii profesionale care colaborau din răsputeri pentru păstrarea practicilor sociale tradiţionale[13]; o lume cu un nivel foarte scăzut de viaţă privată în care cei neintegraţi erau reperaţi imediat[14]. La Roma, Galenus tânjea după practicile sociale din obişnuitele oraşe mici unde „ne cunoaştem între noi, ştim cine e fiul cui, ce educaţie a primit fiecare dintre noi, ce avere am moştenit şi cum se poartă fiecare dintre noi”[15]. Pietrele din orice oraş din Asia Mică îi susţin afirmaţia. Acele extraordinare liste de valori normative din inscripţiile onorifice greceşti din veacul I până în cel de-al VI-lea trădează disciplina constantă care le era impusă „actorilor” de pe scena mică şi insuportabil de bine luminată a oraşului antic.[16] În orice caz, claustrofobia şi tensiunile traiului într-o societate „faţă în faţă”, nu singurătatea şi dezrădăcinarea sunt laitmotivele nefericirii tipice Antichităţii Târzii.

E de asemenea important să avem o perspectivă corectă asupra acelor domenii din viaţa mediteraneeană care au fost afectate de vicisitudinile politice din secolul al III-lea. Există pericolul să forţăm anumite explicaţii în cazul locuitorului de rând al lumii romane. O perioadă de înfrângeri militare şi de indenegabilă nesiguranţă în rândul claselor conducătoare din Imperiu ar fi putut să nu aibă

repercusiuni atât de severe asupra societăţii romane în general încât să producă, ca reacţie imediată, schimbările religioase pe care le atribuim acestei epoci. De aceea sunt de mult nemulţumit de ideea unei „crize” generale a secolului al III-lea ca explicaţie *passe-partout* a apariţiei trăsăturilor distinctive ale religiozităţii din Antichitatea Târzie. Nu cred că fenomenele pe care le voi descrie pot fi explicate, aşa cum a crezut pe vremuri E.R. Dodds că se poate explica o latură a lor, ca refugiu al oamenilor din „lumea secolului al III-lea, atât de împuţinată intelectual, atât de nesigură material, atât de bântuită de spaimă şi de ură”[17]. Aceasta nu numai pentru că nu sunt pe deplin convins că lumea secolului al III-lea a fost aşa, ci pentru că am învăţat de la profesorul Dodds mai mult decât de la orice cărturar în viaţă că oamenii nu sunt atât de simpli şi nu reacţionează atât de simplu la ceea ce-i înconjoară.

Înainte să vorbim despre angoasă şi deziluzie ca trăsături distinctive şi omniprezente ale secolului al III-lea, trebuie să fim foarte siguri că speranţa în posibilităţile pe care le oferea viaţa era mai mare în vremurile care le-au furnizat oamenilor de atunci mijloacele de a-şi evalua situaţia. Deziluzia presupune iluzie, iar anticii se ţineau cu stăruinţă departe de iluziile legate de ceea ce le putea oferi viaţa. Un om care-şi făcea testamentul se aştepta mai degrabă la o moarte violentă din pricina „duşmanilor, a tâlharilor sau a cruzimii şi urii unui potentat”[18] – şi asta în „epoca de aur” a Antoninilor! Când vine vorba de viaţa publică a Imperiului, şi un om ca Seneca avea bătaie scurtă: „În cele din urmă, Seneca nu a fost în stare să explice clar de ce îl interesa viaţa politică şi nu avea o idee limpede în privinţa asta. Cele mai bune şi mai profunde vorbe ale sale erau despre virtuţile private şi trăirile interioare”[19]. De aceea, dacă pentru unele categorii, în anumite momente din veacul al III-lea, „vremurile au fost

negre”[20], asta nu înseamnă decât că griul perioadei a dobândit o nuanţă ceva mai întunecată decât era îndeobşte de aşteptat.

Invocarea mâhnirii generalizate şi a nenorocirilor publice scapă din vedere precizia acută a micilor depresii. O serie de întrebări puse oracolului de la Oxyrhynchos a ajuns celebră datorită lui Rostovţev, dovadă a nesiguranţei crescânde din epocă:

> O să fiu vândut?
> O să ajung cerşetor?
> O să fiu fugar?

Dar necazurile orăşenilor din Egipt nu se terminau aici:

> O să câştig de pe urma prietenului meu?
> O să mă împac cu nevastă-mea?
> O să divorţez?
> Mi s-au făcut farmece?[21]

Bucuriile şi neajunsurile vieţii într-o comunitate mică – acesta este solul din care răsar profundele schimbări religioase şi culturale. Istoricul religiilor, tocmai pentru că e istoric al religiilor, trebuie să fie „concret şi exigent”. Are nevoie de înţelegerea vieţii trăite douăzeci şi patru de ore pe zi. Imperiul Roman pe care are a-l scruta este de felul celui amintit de Marcus Aurelius:

> Gândeşte-te, de pildă, la vremurile lui Vespasian, şi vei vedea de toate: oameni care se căsătoresc, cresc copii, bolesc, mor, merg la război, ţin sărbătorile, fac negoţ, cultivă pământul, linguşesc, se semeţesc, suspectează, conspiră, se roagă pentru moartea altora, bombăne prezentul, iubesc, fac averi, tânjesc la un consulat, la o împărăţie.[22]

În comparaţie cu carnea şi sângele pe care le vede istoricul religiilor, cea mai mare parte a istoriei politice şi administrative convenţionale este o nălucă vaporoasă.

De aceea, dacă schimbările de natură religioasă din secolul al III-lea nu pot fi reduse doar la ideea de „reacţie” faţă de dezastrele vieţii publice, ele trebuie căutate în zone mai profunde şi pe o perioadă mai îndelungată, în mişcările lente ale vieţii religioase din oraş, din cvartal şi din familie. În această situaţie este esenţial să dobândim o înţelegere profundă a felului în care reacţionează o societate cu adânci rădăcini tradiţionale la schimbările de natură religioasă. Unii cărturari pun accentul pe impactul pe care-l au ideile şi cultele străine, cauze prime ale sfârşitului civilizaţiei păgâne clasice, şi tind să prezinte schimbările de natură religioasă din secolul al III-lea ca manifestare ultimă a elementelor care au pătruns şi s-au consolidat în lumea romană de-a lungul veacurilor anterioare. Procedând astfel, ei atribuie păgânismului clasic târziu o rigiditate şi o vulnerabilitate care există mai degrabă în reprezentarea lor idealizată despre acesta decât în realităţile secolului al II-lea.[23] Lumea romană din epoca Antoninilor era şi mai flexibilă şi mai „imunizată” la apariţia noilor elemente decât pare la prima vedere.

Aşa cum observa Plutarh, bazinul mediteraneean era deja un „vas de poveşti şi vorbe amestecate”[24]. Istoricul Antichităţii Târzii care-şi doreşte să devină filolog şi să trăiască printre texte îşi va da curând seama că nu e „nimic nou sub soare”. Aceasta este o experienţă salutară. Pentru că îndepărtează cu totul ispita de a interpreta evoluţia religioasă din Antichitatea Târzie în termenii „difuziunii” spectaculoase a noilor idei din anumite centre (*loci*) şi mai ales pentru că nu lasă loc impresiei că emergenţa civilizaţiei tardoantice se datorează abaterii a numeroase „seminţe de mărăcini” venite de aiurea prin

grădinile îngrijite ale culturii clasice greco-romane. Locuitorii oraşelor mediteraneene intraseră de multă vreme în posesia unui limbaj comun (*koiné*) rafinat şi cuprinzător al experienţei religioase şi sociale. Cuvintele şi deprinderile prin care noile opţiuni se puteau exprima convingător existau deja în forme uşor comunicabile. Istoria fenomenelor religioase din secolele al III-lea şi al IV-lea a avut şocurile ei, dar aş sugera că acestea sunt mai uşor de înţeles ca tot atâtea cazuri de combustie spontană produsă de fricţiunile interne ale unui sistem de idei larg împărtăşite, şi nu ca invazii din exterior ale elementelor „iudaice”, „orientale”, „proletare” sau „superstiţioase”.[25]

Reiese de aici că schimbările care au avut loc în Antichitatea Târzie pot fi înţelese cel mai bine ca o redistribuire şi o reorchestrare a componentelor care existaseră de secole în lumea mediteraneeană. Din perspectiva limbajului religios, Antichitatea Târzie este mereu mai târzie decât credem. Într-o imagine foarte vie, Henri-Irénée Marrou, ajuns la senectute, compara spectacolele de improvizaţie ale maeştrilor oratori din epoca clasică târzie cu tehnicile unui virtuoz trompetist de jazz, pentru că puteau scoate la iveală teme adânc grefate în memoria lor, pe care le aveau mereu la dispoziţie pentru ei şi pentru ascultătorii lor în virtutea unei tradiţii seculare şi pe care le puteau folosi în diverse combinaţii noi. Aceste combinaţii noi erau cu atât mai grăitoare pentru actualitate şi mai convingătoare cu cât erau exprimate în termeni străvechi, uşor inteligibili.[26] În chip asemănător, regăsim în Antichitatea Târzie teme străvechi întreţesute în tipare uimitoare. Intrăm într-o lume ale cărei elemente constitutive de natură religioasă şi filozofică preexistă. Pavel, Philon, gnosticii, ca să nu mai vorbesc de acele sâcâitoare şi recurente spectre dintr-o şi mai veche epocă a gândirii greceşti, adică Pitagora şi Empedocle,

plutesc în aer.[27] Dar trebuie să mai aşteptăm multe generaţii până să se combine aceste teme ca să dea sunetul inconfundabil al Romei târzii.

Avem deci de-a face cu o lume foarte veche. În ea, schimbările nu s-au produs ca bântuiri din afară, ci au avut loc cu atât mai multă silnicie cu cât erau alcătuite din materiale străvechi şi familiare. De aceea, trebuie să fim precauţi şi să nu insistăm în chip melodramatic cu teza schimbărilor bruşte şi de largă respiraţie ale climatului credinţelor religioase din lumea mediteraneeană a secolelor al II-lea şi al III-lea. Dimpotrivă, trebuie să facem un salt imaginar într-o lume în care religia era luată de bună, iar credinţa în supranatural stârnea mult mai puţină senzaţie decât am putea bănui la prima vedere. Oamenii de la Mediterana îşi împărţeau lumea cu fiinţe nevăzute mult mai puternice decât ei, cu care trebuiau să intre în legătură. O făceau cu acelaşi sentiment al obligaţiei inevitabile pe care-l încercau pe tărâmul relaţiilor cu aproapele lor mult mai vizibil. Pe o doamnă creştină din Egiptul secolului al VI-lea care îşi făcea testamentul, împărţindu-şi bunurile unor beneficiari deopotrivă văzuţi şi nevăzuţi, numai noi am socoti-o „evlavioasă” sau „superstiţioasă” sau „creştină practicantă”, pe când ea îşi făcea pur şi simplu datoria de om.[28] Când, cu secole în urmă, mulţimi numeroase îngroşau rândurile la diverse sărbători, ele nu erau „conservatoare” sau „păgâne”; participanţii la ele se bucurau pur şi simplu că ajunseseră pe treapta cea mai înaltă a umanităţii, adică la întâlnirea cu zeii.[29] Creştinii începuseră şi ei să facă acelaşi lucru, bulucindu-se la biserică *studio sollemnitatis et publicae quodammodo remissionis [obtentu]*[30].

Cărturarii moderni sunt, în diferite grade, moştenitorii mişcării romantice din nordul Europei. Ca atare au insistat asupra ideii că experienţa religioasă subiectivă este

esenţa istoriei religiei. Etichetele pe care le-au produs nu se potrivesc deloc cu realismul masiv al perspectivei mediteraneene antice asupra religiei. Cuvinte precum „conservator” sau „tradiţionalist”, dihotomiile grevate etic între „personal” şi „colectiv”, „extern” şi „intern”, „conştient” şi „inconştient” sunt de nefolosit la studierea perioadei în cauză. De asemenea, nu putem să facem deosebirea între masele „inconştiente” şi sofisticările agonizante ale unei minorităţi bine situate şi să ne concentrăm atenţia exclusiv asupra celei din urmă. Într-o societate bântuită de şomaj, mult mai multă lume decât ne-am putea închipui avea vreme să gândească şi să discute, iar religia punea la dispoziţia acestor oameni un limbaj universal valabil şi sofisticat cu care să opereze.[31]

O cercetare a evoluţiei religioase din Antichitatea Târzie care constă mai ales în identificarea unei zone de înaltă trăire emoţională este o eroare de concepţie. Pentru că, dacă lumea nevăzută era la fel de reală precum cea vizibilă, atunci existenţa ei era socotită deopotrivă de la sine înţeleasă, iar legătura cu zeii nu presupunea o încărcătură emoţională mai mare decât legătura cu un vecin. Trebuie să ne ferim cu orice preţ „să reconstruim” trăirile oamenilor din Antichitatea Târzie. Li s-au pus în spinare masive cantităţi de credulitate, angoasă, frică cucernică, ceea ce e destul de surprinzător în cazul învăţaţilor occidentali moderni. „Pentru aristocraţi sau pegră, pentru creştini sau păgâni, întreaga epocă era dominată de puteri supranaturale”[32]. Când ai de-a face cu o asemenea certitudine în privinţa atmosferei generale a vieţii din Antichitatea Târzie din partea unui istoric serios, e bine să ţi se amintească de cumpătarea unui cuplu din Egiptul sfârşitului de veac VI:

> Aurelius Theodorus, brutar, şi Aurelia Amaresia, fiică de negustor, amândoi din Antinopolis, declară: „Ne-am unit în

căsnicie şi viaţă laolaltă cu bună-credinţă şi în speranţa naşterii de copii legitimi şi a bunei înţelegeri dintre noi ca soţi de-a lungul întregii noastre vieţi. Însă am pătimit din pricina unui demon nefast şi ticălos care s-a năpustit asupra noastră pe neaşteptate de nu ştim unde ca să ne despartă”. După care trec la detaliile afacerii, renunţând la orice pretenţie reciprocă şi specificând că fiecare parte se poate recăsători.[33]

Oamenii din Antichitatea Târzie erau la fel de nepăsători şi pragmatici cum se poate constata că sunt îndeobşte cei care trăiesc alături de vecini nevăzuţi.[34] Aş dori să insist asupra faptului că specialistul modern trebuie să-şi înceapă cercetarea lăsând deoparte măcar ideea de spaimă sacră. Multe istorii ale religiei din Antichitatea Târzie au avut tendinţa de a pune accentul asupra trăsăturilor emoţionale şi subiective şi au vorbit despre emergenţa civilizaţiei din această epocă în termenii „superstiţiilor”, „căderilor nervoase” sau „declinului raţiunii”. În felul acesta, par să-şi fi ratat ţinta. De fapt, judecată pur şi simplu în termenii efervescenţei religioase, Antichitatea Târzie este o perioadă izbitor de sobră şi de serioasă în istoria Europei. Nu se găseşte în ea nici o mişcare radicală de felul celei dionisiace sau bruscă precum alcătuirea teocraţiei islamice timpurii. Iar după standardele robuste ale Europei medievale târzii şi ale celei moderne timpurii, abia dacă se distinge în ea palida pâlpâire a vreunei preocupări milenariste.

În cercetarea de faţă aş dori să le propun clasiciştilor un alt fel de lectură a schimbărilor religioase şi sociale de la Marcus Aurelius până la moartea lui Constantin cel Mare. Mi se pare că lumea în care s-au trezit cei Şapte Adormiţi din Efes era una în care *locus*-ul (poziţia de predilecţie) elementului supranatural suferise o modificare semnificativă. De-a lungul întregii perioade, anumite

aşteptări în privinţa supranaturalului au rămas uimitor de constante. În cuvintele lui Arthur Darby Nock: „Am putea să afirmăm că una dintre trăsăturile credinţelor religioase din vremea Imperiului este că erau îndreptate mai degrabă spre puterea divină decât spre persoanele divine”[35]. Ceea ce s-a schimbat în mod evident însă între secolele al II-lea şi al V-lea a fost viziunea oamenilor în legătură cu locul în care se găsea această „putere divină” şi, pe cale de consecinţă, cu felul în care se putea ajunge la ea.

În această perioadă, „puterea divină” a dobândit un contur limpede şi distinct de toate celelalte forme de putere. *Locus*-ul elementului supranatural în care opera această putere a ajuns să ocupe o zonă din viaţa oamenilor unde se socotea că deciziile, obligaţiile, experienţele şi informaţiile proveneau din afara societăţii omeneşti. Astfel s-a hotărnicit o zonă ultraprivilegiată a comportamentului şi a relaţiilor dintre oameni. Orice avea legătură cu acest *locus* şi, mai exact, orice pretenţii de obedienţă formulate în teritoriul lui erau socotite a fi scutite în mare parte, dacă nu chiar cu totul, de ambiguitatea, de critica, de invidia şi de resentimentul care însoţeau influenţarea semenilor doar cu ajutorul dibăciei omeneşti, al puterilor omeneşti şi al persuasiunii omeneşti. *Locus*-ul elementului supranatural astfel definit punea punct desfăşurării normale a oricărui fel de competiţie şi de incertitudine.

În perioada dintre anii 200 şi 400, mediteraneenii au ajuns să accepte, într-un număr tot mai mare şi cu un entuziasm crescând, ideea că această „putere divină” nu se dezvăluia direct numai individului de rând sau prin intermediul instituţiilor perene, ci mai degrabă că era reprezentată pe pământ de un număr limitat de persoane excepţionale, împuternicite să o folosească pentru semenii lor. Aceasta în virtutea relaţiei personale pe care

respectivii „agenţi umani” o aveau cu supranaturalul şi care era stabilă şi clar perceptibilă de coreligionari.

Aşa se explică importanţa crescândă a bisericii creştine în această perioadă. Biserica era *impresarul* unei schimbări mai vaste. Organizarea ei şi parcursul eroilor ei au făcut în chip brutal explicite consecinţele concentrării „puterii divine” în anumite fiinţe omeneşti. Biserica i-a dat pe apostoli, ale căror fapte erau ţinute minte şi cărora li s-au adăugat, în comunităţile creştine, martirii din secolele al II-lea şi al III-lea, deja formidabilii episcopi din secolul al III-lea şi, în cele din urmă, un întreg şir de sfinţi asceţi din marginile comunităţilor creştine din Mediterana răsăriteană, începând cu Sfântul Antonie.[36] Instituţii cu totul noi şi statornice s-au dezvoltat în jurul unor oameni despre care se credea că sunt în mod ireversibil depozitarii unei demnităţi de sorginte divină, indiferent dacă e vorba despre comunităţile creştine organizate de oameni de calibrul lui Ciprian sau despre noile aşezăminte monahale ale lui Pahomie. În veacurile mai târzii, aceşti sfinţi creştini au avut, individual, o înrâurire însemnată asupra tuturor claselor din partea răsăriteană a lumii romane, pentru că erau socotiţi a fi legătura vizibilă dintre cer şi pământ. Nimic nu le dezvăluia mai limpede rolul de agenţi umani ai supranaturalului decât secvenţa umanităţii lor ultime, adică clipa morţii lor. În momentul acela se rupea o verigă din lanţul care lega cerul de pământ. Episcopul Serapion de Thmuis le scria ucenicilor lui Antonie în anul 356: „Luaţi aminte: chiar în clipa când Marele Om al ţinutului nostru, fericitul Antonie, a plecat de la noi, mânia lui Dumnezeu s-a abătut asupra Egiptului şi toate cele s-au prăpădit şi s-au nimicit”[37].

De aceea, ar fi mai bine să comparăm două epoci între care schimbarea *locus*-ului supranaturalului devenise tot mai clară. Pe la anul 400, urmaşii direcţi ai oamenilor care,

sub Antonini, îşi puseseră speranţele la ceas de boală în Asklepios cel nevăzut şi fără de vreme, făptură binevoitoare a lumii lor onirice, se îndreptau acum în număr tot mai mare spre muritori, făpturi vizibile, oameni cărora Dumnezeu le „transferase” puterea de a vindeca.[38] Rostiri oraculare pe care odinioară le transmiteau zeii prin mediumuri aflate în transă erau căutate acum pe „buzele sfinte” ale unor oameni. Era de aşteptat ca un om ca Ioan din Lycopolis, pe care împăratul Theodosius I l-a consultat în ajunul ultimei sale campanii, în 394, să-şi ţină mintea acasă şi să-şi întemeieze îndemnurile la credinţă pe propriul stil de viaţă cumpătat mai degrabă decât pe faptul că Dumnezeu cânta din când în când pe corzile sufletului său.[39]

O societate pregătită să-şi învestească semenii cu asemenea puteri e foarte vigilentă. Oamenii erau foarte atenţi unii la alţii ca să descopere acele semne de intimitate cu supranaturalul ce le legitimau supoziţiile. Chiar şi sfinţenia era cuantificabilă. Simeon Stilitul, se spune, şi-a atins de 1244 de ori degetele de la picioare cu fruntea, închinându-i-se lui Dumnezeu din vârful stâlpului pe care stătea. Grozăvia acestei poveşti nu e dată de nevoinţele sfântului, ci de faptul că un mirean a stat acolo şi le-a numărat.[40]

„Agenţi” ai supranaturalului au tot existat şi s-au tot văzut. Rareori însă o epocă istorică s-a dovedit mai abilă în a-şi reprezenta chipurile acelor oameni care erau în contact cu divinul. Portretistica Antichităţii Târzii arată cum se aştepta să fie ţinuţi minte oamenii de felul acesta: „nu atât arătos, cât venerabil şi impunător”[41].

Portretistica literară sub forma biografiei şi autobiografiei era un gen înfloritor: aşa, de pildă, *Faptele Martirilor*; *Viaţa lui Constantin* de Eusebiu al Cezareii, o lucrare a cărei capacitate aparte de a-l irita pe istoricul

modern izvorăşte tocmai din scopul cu care a fost concepută în Antichitatea Târzie, anume acela de a prezenta cariera unui autocrat de succes ca „model de viaţă pioasă”[42]; apoi, *Viaţa Sfântului Antonie* de Sfântul Athanasie; *Confesiunile* Sfântului Augustin; şi, nu în ultimul rând, lunga serie de portrete ale filozofilor păgâni ale căror trăsături deconcertante îl tulburau încă pe bunul Patriarh Photios în secolul al IX-lea, pe când îşi citea exemplarul din *Viaţa Sfântului Isidor* de Damascius, mereu bombănind, mereu citind înainte. Astfel de opere erau produsele unor medii care se aşteptau ca valorile unei religii, ale unei tradiţii savante sau ale unei culturi să se reunească şi să devină funcţionale în indivizi cu totul remarcabili. Hagiografia era lupa care slujea la concentrarea în punctul focal al vieţii unui individ a luminii soarelui „puterii divine”, care strălucea, deşi mai difuz, peste întregul grup. Grupul fraţilor de credinţă era astfel şi el „separat” de societate şi, în cele din urmă, îi devenea superior în virtutea apropierii sale permanente de supranatural.

Antichitatea Târzie, atât în forma ei păgână, cât şi în cea creştină, poate fi înţeleasă ca o contra-piesă faţă de *Hipolit* al lui Euripide. În puţine perioade ale istoriei de după zbuciumatul secol al VI-lea î.Hr. şi-au bătut joc mediteraneenii mai abitir de mesajul necruţător al acelei celebre tragedii: „să urăşti ce-i venerabil şi ce nu e pe placul tuturor”[43]. Superioritatea vădită a unor indivizi şi diferenţele insurmontabile dintre membrii unui grup şi lumea exterioară sunt acceptate şi capătă expresii tot mai clare. Se admite despre unii oameni că vieţuiesc mai aproape de supranatural decât alţii: acţiunile şi dispoziţiile lor sunt scutite de ambiguităţile societăţii de rând şi grupurile pe care le formează nu corespund tramei obişnuite a relaţiilor dintre oameni.

Creşterea în importanţă a agenţilor umani ai elementului supranatural nu epuizează însă tabloul civilizaţiei epocii. Procesul acesta a culminat în rândul vieţuitorilor din Antichitatea Târzie care au reuşit să combine frecventarea asiduă a oamenilor sfinţi cu impenitente tradiţii seculare.[44] În plus, atenţia specială acordată oamenilor care deţineau „puterea divină” era contrabalansată de alte linii importante ale gândirii religioase din epocă. Rareori au vorbit păgânii cu atâta patos despre măreţia supraomenească a universului şi rareori s-au simţit creştinii mai aproape de covârşitoarea prezenţă a îngerilor, „cele dintâi făpturi ale lui Dumnezeu”. Totuşi insistenţa asupra acestei tendinţe are meritul de a conferi explicaţiilor noastre despre evoluţia gândirii religioase din Antichitatea Târzie un grad sporit de precizie. Simpla observaţie, pe care au făcut-o deja mulţi cărturari, că, începând din secolul al II-lea d.Hr., oamenii au început să se poarte şi să gândească altfel decât europenii moderni şi altfel decât ne-ar plăcea să credem că se purtau şi gândeau grecii şi romanii din epocile mai „clasice” nu are deloc darul de a ne face să înţelegem mai bine ce s-a întâmplat cu adevărat în Antichitatea Târzie. Societăţile pot trece printr-o „cădere nervoasă” sau pot fi martorele unui „declin al raţiunii” fără ca de aici să se ajungă la învestirea permanentă a unor semeni cu „putere divină”. În rândul multor grupuri şi pentru lungi perioade de timp, credinţa în supranatural poate fi puternică, chiar impulsivă. Totuşi ea a fost adesea în aşa fel articulată încât să excludă sau să ţină sub un control strict pretenţiile unor indivizi că ar fi reprezentanţii elementului supranatural pe pământ. Or savoarea deosebită a Antichităţii Târzii constă tocmai în proliferarea unor astfel de pretenţii din partea unor particulari.

Nu ar trebui să ne lăsăm legănaţi de gândul că această evoluţie este de la sine înţeleasă. Situaţia care a generat-o în secolul al III-lea reclamă o analiză atentă. Căci a-l învesti pe un seamăn cu diverse puteri şi a-i atribui pretenţii de loialitate pe baza unor legături aparte cu lumea supranaturală – cu atât mai mult cu cât era vorba de oameni ale căror pretenţii nu erau impuse de vreo autoritate coercitivă – este o decizie majoră pentru o societate formată din grupuri mici cu relaţii „faţă în faţă”. Un mecanism cu dispozitive bine reglate care aveau rolul să limiteze îndatoririle oamenilor în viaţa aceasta şi aşteptările lor de la ceea ce avea să li se întâmple în clipa sau după moartea fizică îşi deschide brusc încuietorile. Să reduci deschiderea unor astfel de încuietori la „un declin al raţiunii” sau la „o creştere a superstiţiilor” înseamnă să aduci în cercetarea religiei antice concepte moderne mult prea subţiri. Asemenea formule vagi nu pot explica procesul complex prin care societatea antică şi-a schimbat sistemul de valori în privinţa ideilor şi a aşteptărilor legate de ceea ce poate face şi trăi un seamăn ca să admită acest spectru de posibilităţi pentru câţiva indivizi aleşi.

Bănuiesc că toate aceste lucruri îi vor fi fost mai clare unuia dintre cei Şapte Adormiţi din Efes decât nouă. Să respirăm dar, pentru o clipă, împreună cu el, aerul Antichităţii Târzii! Puţine epoci care au avut renumele de a fi fost atât de ultramundane au fost de fapt atât de hotărât supramundane. Antiteza dintre cer şi pământ – apropierea de stele sau apropierea de materia grea a lumii noastre (*epouránios* şi *epígeios*) – este o obsesie constantă a literaturii epocii.[45] Oamenii pe care îi numim „agenţi ai supranaturalului” erau aceia care aduseseră în lumea sublunară nesigură şi frământată de tot felul de tensiuni limpiditatea şi stabilitatea asociate cerurilor neschimbătoare. Poziţia lor aparte venea din aceea că

uniseră cei doi poli ai universului Antichităţii Târzii: „de vreme ce sfinţenia dumnezeiască s-a mutat din ceruri la ei”[46]. Pentru omul din acea epocă revelaţia însemna mult mai mult decât abandonul încrederii în raţiunea omenească. Ea însemna unirea dintre cele două sfere:

> Când Cel Sfânt, binecuvântat fie El, a creat lumea, a hotărât şi a zis: „Cerurile, cerurile sunt ale Domnului, iar pământul l-a dat fiilor oamenilor” (Ps. 115:16). Când a căutat să dea Legea, a anulat hotărârea dintâi şi a zis: Cei de jos vor urca şi cei de sus vor coborî. Eu însumi voi începe, după cum e scris: „Domnul a coborât pe Muntele Sinai” (Exod 19:20). Şi tot scris este: „Iar el i-a zis lui Moise: Urcă la Domnul” (Exod 24:1).[47]

Căpetenia religioasă era un om a cărui inimă se găsea în înălţimi: *mens caelestis*, *pectus sublime*[48]. Acesta era legat direct, sau printr-un şir limpede de intermediari, de stele. Licărul lor blând şi mişcările lor regulate străluceau, spune Eusebiu al Cezareii, ca lumina care ţâşneşte pe uşa porţilor marelui palat din Ceruri:[49] nu e deloc de mirare că Eusebiu a insistat asupra ipostazei în care Constantin cel Mare era înfăţişat pe monede, cu ochii ridicaţi spre statornica, perceptibila lumină.[50] Calea Lactee radia de suflete pentru cei care şi-au ţinut, pe pământ, inimile şi ochii în sus: Vettius Agorius Praetextatus, aşa credea văduva lui, acolo se găsea.[51] La fel şi, un secol mai târziu, Asclepiodot din Aphrodisias.[52] Într-un mormânt creştin, acest paradox vechi de când lumea ar fi fost îngroşat cu înnoită vehemenţă. Cu toate că pietrarul ar fi putut să scrie numai *astra fovent animam, corpus natura recepit*[53], o ameţitoare unificare a celor doi poli putea avea loc chiar la groapa îngustă a sfântului, devenită loc de miracole.

De aceea era de presupus ca toată lumea care vedea un astfel de „agent acreditat al supranaturalului” să-l

recunoască pe loc. După cum le spunea celor doi iubiţi tineri gravul preot egiptean din *Etiopicele* lui Heliodor: „Există o înţelepciune populară care, ca să zic aşa, merge pe jos şi mai este una, copile, adevărata înţelepciune, faţă de care cea dintâi e doar o expresie paronimică coruptă. Adevărata înţelepciune priveşte în sus la cele cereşti, vorbeşte cu zeii şi este părtaşă la natura lor superioară”[54].

Aşa cum arată pasajul de mai sus, omul din Antichitatea Târzie cunoaşte şi opusul „agenţilor supranaturalului”. Însă trebuie luate în considerare ambele capete ale antitezei. Unul stârnea în contemporani o admiraţie impetuoasă, care însă nu se deprindea uşor, pentru că celălalt capăt le procura oamenilor un instrument discriminatoriu de mare acurateţe şi flexibilitate. Întrebuinţarea puterii „cereşti” presupunea şi existenţa umbrei sale, adică întrebuinţarea puterii „pământeşti”. Aşa cum unii oameni puteau fi în legătură cu cerurile, mulţi alţii aveau de-a face cu făpturi nevăzute asociate ambivalenţei, tenebrelor şi tensiunilor specifice regiunilor pământeşti: „Această înţelepciune nu coboară de sus, ci e pământească, materială, demonică”[55].

De aceea, „pământescul” nu a fost niciodată neutru. Oamenii trebuiau să se decidă în privinţa purtătorilor puterii „cereşti” într-un mediu plin de surse alternative, chiar dacă nevăzute, de putere „pământească”. Trebuiau să ia seama la „lucrarea tuturor duhurilor necurate [...] de sub pământ, duhuri de foc, întunecate, puturoase, dedate la vrăjitorie”[56]. Manipularea puterii supranaturale provenite din surse „pământeşti” era de aşteptat, însă putea fi ignorată. Chiar şi cele mai impresionante isprăvi care se trăgeau de la puterea „pământească” aveau ceva din caracterul înşelător şi manipulatoriu al lumii materiale. Ele puteau fi respinse ca „ireale” în accepţiunea specifică Antichităţii Târzii a termenului, adică ca provenind de la „puteri” care existau, dar nu erau de natură „divină”. Erau,

adică, „trucuri care înşală simţurile şi vrăjitorii, lucrări ale unor scamatori care se mistifică şi-şi pierd minţile cu puterile materiale”[57].

Astfel, departe de a recurge la nelimitate rezerve de credulitate nediscriminatorie, omul din Antichitatea Târzie se raporta la supranatural printr-o serie de credinţe cosmice care-i puneau la dispoziţie un chestionar precis şi exigent pentru deosebirea surselor alternative de manifestare a supranaturalului. Acesta îi dădea posibilitatea să evalueze scopurile oricărei făpturi omeneşti care folosea respectivele puteri şi, implicit, eventualele repercusiuni pe care le avea asupra lui şi a grupului lui hotărârea de a proclama un individ ca depozitar al unor energii supranaturale „cereşti”, şi nu al unora „pământeşti”. Astfel înarmat, el putea să se uite îndelung la dinţii calului de dar: „Se apropie ceasul şi luna se despică! Dacă ei văd vreun semn, se întorc spunând: «Este o vrajă neîncetată»„[58]. Frustrarea atât de viu exprimată de Mohamed în *Coran* se bazează pe o tradiţie îndelungată, dominantă şi în lumea mediteraneeană. Oamenii credeau şi în „miracole”, şi în „magie”. Asta nu pentru că erau de o credulitate fără hotar, ci mai degrabă pentru a putea decide liber pe care deţinător de puteri supranaturale să-l venereze ca sfânt şi pe care să-l expedieze ca vrăjitor. Cel dintâi putea primi credinţă nepieritoare, cel din urmă eventual o formă de respect impus şi trecător. La asta se va fi gândit Augustin când era pe punctul să facă distincţia dintre cele două feluri de miracole: *quaedam enim sunt quae solam faciunt admirationem, quaedam vero magnam gratiam benevolentiamque conciliant*[59].

Tocmai faptul că limbajul acesta era utilizat pe scară largă în controversele din Antichitatea Târzie ne face să nu-l expediem ca pe o simplă formulă teologică sau

polemică. El nu trebuie izolat nici pentru că era aplicat explicit, în toate circumstanţele, figurii vrăjitorului. Vrăjitorul era modelul de deturnare a puterii supranaturale în societate, iar criteriile de evaluare a sursei şi a modului de utilizare a puterii în cauză presupuneau chestiuni care erau departe de a fi pur teologice. Căci condensată în acest limbaj era disputa în surdină despre exercitarea diverselor forme de putere în microgrupuri.

De aici insistenţa din această perioadă asupra demonicului. Demonii nu erau socotiţi doar adversari ai omenirii. Gândirea din Antichitatea Târzie stăruia mai cu seamă asupra statutului lor ambiguu şi aberant. Pentru Plutarh, care scria la începutul perioadei în discuţie, era o ambiguitate benignă: demonii erau o soluţie elegantă pentru nepotrivirile apărute la unirea cerului cu pământul.[60] În secolele următoare rolul lor s-a schimbat. Din fiinţe intermediare au devenit surse active ale falsului şi ale iluziei printre oameni.[61] Ei sporeau dramatic îndoielile legate de unirea cerului cu pământul şi făceau din aceste îndoieli ingredientul permanent al universului Antichităţii Târzii. Demonii constituiau o categorie de fiinţe imperfecte, „aberante”, cum s-ar zice.[62] Prezenţa lor în regiunile „pământeşti” aducea un element constant de nedeterminare şi de confuzie în interiorul structurii clare care îi lega pe agenţii legitimi ai supranaturalului de sursa lor cerească. Puţini oameni erau direct conectaţi la regiunile înalte şi statornice ale universului; cei mai mulţi însă aveau parte de incompletitudinea şi ambiguitatea demonicului. Astfel, odată cu demonii, oamenii Antichităţii Târzii se simţeau flancaţi de o societate nevăzută care împărtăşea cu ei toate nepotrivirile şi tensiunile propriei lumi vizibile. Puterea „pământească” a demonilor pe care conta vrăjitorul era o replică a tot ce era perceput ca teribil de egocentric şi tiranic în societatea în care opera.

Astfel, dacă un om, indiferent cine, urma să fie acceptat de un grup ca unul care dispunea de o anumită putere datorită relaţiei sale privilegiate cu supranaturalul, acela trebuia să evolueze într-o atmosferă încărcată de resentimente tacite faţă de puterea pe care o deţinea şi care ameninţa să reduplice, în detrimentul apropiaţilor lui, modele de tiranizare şi de dependenţă obişnuite în societate în ansamblul ei. Cel mai clar se vede asta când Eusebiu al Cezareii îl apără pe Isus Hristos de acuzaţia de vrăjitorie. Isus, subliniază el, nu a abuzat de puterea lui; nu a folosit-o ca să-şi subjuge femei; a ocolit marile oraşe în care putea să-şi găsească o audienţă numeroasă şi să-şi recruteze discipoli; nu a fost vrăjitor, pentru că „nu s-a dedat şi nu a făcut de toate, arogându-şi merite [...] şi lăudându-se că ştie şi are un ce în plus faţă de cei mulţi”[63].

Această sensibilitate reprezenta partea negativă a graficului mental al omului din Antichitatea Târzie în privinţa impactului supranaturalului asupra treburilor omeneşti. Minusurile se folosesc la marcarea ca „superstiţioase” sau „iraţionale” a unor pretenţii sau credinţe. Ele erau adesea aplicate de grupurile care conservau tradiţii doctrinare legitime, de doctori[64], de legislatori[65] şi de filozofi[66]. Dar, deşi pentru omul modern un asemenea minus poate fi de sine stătător, chiar şi în cercurile savante se resimţea povara masivă a minusurilor specifice omului din Antichitatea Târzie. E vorba de înţelegerea acută a faptului că permisiunea ca un membru al grupului să exercite forme noi de putere în interiorul acestuia ar putea conduce la distrugere şi influenţă nefastă. Decizia de a-i permite unui om să exercite putere supranaturală de sorginte „cerească” presupunea ceva mai mult decât simplă credulitate. Însemna deplasarea lentă de la partea negativă spre cea pozitivă a graficului. Pentru a decide dacă un om este un sfânt, şi nu un

vrăjitor, o comunitate trebuia să depăşească inhibiţii stricte şi să declanşeze mecanismele verificate cu care erau dotaţi anticii ca să ţină sub control formele noi de manifestare a puterii supranaturale.

Antiteza sfânt–vrăjitor fundamentează o mare parte a literaturii din Antichitatea Târzie. Sfinţii aveau nevoie de vrăjitori. Nu e o coincidenţă faptul că, la momentul consolidării în Imperiul de Apus a primatului bisericesc al Sfântului Petru, adică la începutul secolului al V-lea, legenda înfrângerii de către el a lui Simon Magul, „celălalt Simon”, a avut o trecere atât de mare.[67] Uneori putem surprinde dintr-o ochire spiritul unei comunităţi în clipa în care se decide pentru unul din cei doi. Importantă pentru observatori nu este puterea în sine, ci felul în care e folosită şi, mai presus de orice, atitudinea pe care cel care se foloseşte de respectiva putere o adoptă faţă de beneficiarii ei; aşa cum îi spuneau regelui prietenii săi, Iuda Toma

> mergea prin oraşe şi prin sate şi îi milostivea pe săraci şi le vorbea de zeul cel nou, îi vindeca pe bolnavi, scotea demoni şi făcea multe altele; iar noi îl socotim vrăjitor; dar mila lui şi vindecările pe care le-a săvârşit fără să ceară răsplată ne fac să credem [...] că e [...] un apostol al noului zeu [...]; pentru că posteşte mult şi se roagă mult [...] şi pentru sine nu ia nimic de la nimeni.[68]

Afirmarea suveranităţii puterii „bune” şi „cereşti” aflate în antiteză, ba chiar în front deschis cu instrumentarea „pământească” a unei puteri supranaturale (aceasta din urmă, o replică în societatea omenească a tensiunilor şi anomaliilor din nevăzuta societate demonică ce umplea spaţiul sublunar) a fost o temă care a scos tot ce era mai bun de la scriitorii din Antichitatea Târzie. Afirmarea triumfală de către Eusebiu a monarhiei cristice,[69]

aserţiunea pasionată a lui Iamblichos cu privire la unitatea sacramentală a Cosmosului,[70] uimitoarea Carte a X-a a *Cetăţii lui Dumnezeu* de Augustin[71] sunt tot atâtea segmente ale aceluiaşi arc de cerc. Cerc care a trecut dincolo de cărţi în vieţile oamenilor. Posibilitatea unor asemenea idei şi întruparea lor concretă în oameni şi în instituţii erau subiectele unei discuţii care însuma tot ceea ce oamenii din Antichitatea Târzie socoteau acceptabil şi inacceptabil în exercitarea puterii în lumea înconjurătoare. Acest proces nu poate fi izolat ca strict religios; încă şi mai puţin se cuvine studiat exclusiv în termenii modificării credinţelor oamenilor. Aparent exotică şi îndepărtată de „realităţile” istoriei sociale romane, studierea demonilor şi a vrăjitorilor, a oamenilor sfinţi şi a felurimii de binecuvântări divine din lumea aceasta părăseşte degrabă rafturile bibliotecilor. Or tocmai această dezbatere vizează schimbarea calităţii vieţii şi a relaţiilor sociale din lumea mediteraneeană a secolelor al II-lea, al III-lea şi al IV-lea.

De aceea punctul meu de pornire este epoca Antoninilor. Pe atunci cel care se folosea de puterea supranaturală era încă ţinut la locul lui de constrângeri ferme. Oraşele Mediteranei ajunseseră să fie controlate de mici grupări de familii tradiţionale. Iar abilitatea acestor grupuri de a influenţa climatul religios şi politic din localitatea lor era considerabilă. Climatul pe care ele îl întreţineau îi favoriza pe zei mai degrabă decât pe oameni. Accentul cădea pe intervenţia directă, chiar dacă intermitentă, a zeilor prin oracole şi vise, intervenţie care avea precedente străvechi.[72] Pretenţiile unor oameni, mai ales ale unor oameni neobişnuiţi, că sunt reprezentanţi permanenţi ai zeilor nu prea ieşeau la lumină,[73] din pricina autorităţii încă vii a oracolelor. În oracolele tradiţionale vorbea numai zeul: „La ce bun să mai înşir oracolele şi ce-au spus cu voci din adânc profeţii şi profetesele şi alţi

bărbaţi şi femei posedate, apoi ce lucruri uimitoare s-au auzit în sanctuare şi ce li s-a arătat celor care au adus jertfe şi sacrificii şi ce alte semne grozave? Unii au avut parte de apariţii lămurite. Toată viaţa e plină de ele”[74].

Insistenţa asupra posedării complete, chiar dacă discontinue, asociate cu oracolele ca model de contact al omului cu divinitatea a aplatizat profilul intermediarilor umani: profetul era limpede numai pentru zeu. Chiar şi Alexandru din Abonouteichos, nu tocmai cel mai şters dintre profeţi, a socotit înţelept să-şi împartă afacerea cu tradiţionalul Apollo din Claros.[75] Ba chiar şi un personaj care s-a amestecat dramatic în viaţa publică ca mag, aşa cum a făcut Arnuphis egipteanul în campaniile lui Marcus Aurelius, a acţionat numai ca reprezentant al înţelepciunii eterne din ţara sa de baştină.[76]

Toate cercurile erau familiarizate cu imaginea vrăjitorului şi erau oricând gata să reducă această făptură omenească excepţională şi ameninţătoare la realele ei dimensiuni. Acuzaţii de vrăjitorie au clătinat până şi cariera lui Galenus.[77] Măreţul Polemon ştia ce registru să folosească împotriva rivalului său:

> Omul mergea prin oraşe şi prin pieţe, adunând mulţimile [...]. Era mai cu seamă un mag iscusit şi susţinea că poate face trucuri grozave, de pildă să învieze morţi. Astfel, el aduna în jurul lui mulţimi de adepţi, bărbaţi şi femei deopotrivă. Era un maestru al maleficiilor şi un mare colecţionar de otrăvuri ucigătoare.[78]

Comunitatea, specifică oraşelor mici, din Oea, în Tripolitania, se folosea de asemenea acuzaţii de vrăjitorie ca să împiedice creşterea în sânul ei a lui Apuleius, filozoful platonician;[79] iar platonicianul Celsus folosea aceleaşi mijloace ca să împiedice ascensiunea lui Isus Hristos.[80]

La un alt nivel, când citeşti *Gândurile către sine însuşi* ale lui Marcus Aurelius, îţi poţi da seama că experienţele şi atitudinile cărora li se opunea împăratul conturează cu stranie exactitate trăsăturile esenţiale ale sensibilităţii epocii. Marcus respinge cu un fel de încrâncenare acele stări acute de protest, de furie împotriva existenţei, de uimire şi de spectacol măreţ, atât de caracteristice Antichităţii Târzii. Contemplarea statornică a vârtelniţei universului guvernat de providenţă nu lasă loc, în viziunea lui, pentru uimirile şi surprizele care însoţeau de regulă lucrările agenţilor umani ai supranaturalului pe pământ. Exorcismul, spectacolul prin excelenţă al Antichităţii Târzii, prin care omul „ceresc” îşi vădea puterea împotriva forţelor „pământeşti” ale demonicului, este aşezat de Marcus Aurelius în rândul acelor fleacuri cărora învăţase să nu le acorde nici un fel de atenţie, un echivalent al luptelor de cocoşi.[81]

Totuşi, presiunea alternativei e deja prezentă în ceea ce oamenii simt că trebuie să repudieze. Galenus[82] şi Lucian[83] iau în discuţie, chiar şi numai ca s-o respingă, posibilitatea existenţei pe pământ a lui *hyperánthropos*, „supraomul”. Batjocura lui Lucian pune şi mai bine în evidenţă problema aceasta. Ale sale *bêtes noires* au un aer tipic epocii, pentru că scriitorul era deja pregătit să-i atace pe indivizii care încercau să iasă în faţă în numele unei misiuni divine. Pe asta insistă el când vorbeşte despre carierele respectivilor. Îl avem astfel dinaintea ochilor pe acel Alexandru care a pronunţat cu gura lui oracole,[84] nu pe acela care şi-a folosit carisma în sprijinul credinţei în siturile oraculare tradiţionale şi impersonale. De asemenea, în cazul extraordinarului Peregrinus, avem dinainte cel mai fidel portret al unui învăţător carismatic al comunităţilor creştine din secolul al II-lea,[85] iar nu pe Peregrinus – binefăcătorul cetăţii.

Pe de altă parte, acelaşi Lucian ne-a lăsat portretul lui Demonax. În relatarea scriitorului din Samosata se revarsă asupra acestei venerabile figuri paterne toată tandreţea şi căldura sufletească de care erau capabili anticii, deopotrivă cei din epoca clasică şi cei din Antichitatea Târzie.[86] Pe când se plimba pe străzile aglomerate ale Atenei, copiii fugeau la el ca la un părinte,[87] iar prezenţa lui într-o casă umilă aducea mângâierea şi siguranţa asociate apariţiilor divine.[88]

Dacă analizăm epoca Antoninilor, aflăm că atitudinea individului în relaţia cu divinul este de supunere evidentă. Aceasta este impresia pe care ne-o procură marile sarcofage ornate din Asia Mică: „Nu aflăm nimic despre individualitatea mortului. Ornamentele ne vorbesc numai despre stilul de viaţă distins şi rafinat şi despre cultura clasică a celor îngropaţi”[89] în astfel de monumente. În veacul următor însă interesul se mută asupra individului. În cursul unei generaţii, pe sarcofage îşi fac apariţia portretele. Pe la mijlocul secolului al III-lea, portretul ajunge în poziţie centrală. Tot alaiul în perpetuă mişcare al mitologiei clasice încremeneşte în jurul figurii grave a celui portretizat şi va fi folosit ca să-i exprime destinul şi să lămurească natura legăturii sale cu cerul.[90] Cum şi pe fondul căror schimbări sociale a avut loc această evoluţie vom vedea în următoarele două capitole.

2
O EPOCĂ A AMBIŢIEI

Este cu atât mai greu să începi discuţia despre o epocă a schimbării cu vârsta de aur cu cât calitatea aurului nu e

tocmai sigură. Cărturarii moderni sunt destul de stânjeniţi când vine vorba de epoca Antoninilor. Strălucitele manifestări publice ale vieţii culturale şi religioase de atunci par, în cel mai bun caz, calmul teribil dinaintea furtunii, şi, în cel mai rău, factorii care au contribuit la izbucnirea acesteia. Gibbon o numea o „epocă a indolenţei”[1]. Mai nou, extraversiunea impenitentă asociată perioadei a dobândit un chip sumbru. Istoricul modern al religiei e înclinat să vadă în excesul din viaţa publică o cauză intrinsecă a secătuirii emoţiilor.

Astfel, sfârşitul veacului al II-lea poate fi descris ca „patologic de tradiţionalist”[2] şi e prezentat ca o epocă ale cărei energii s-au epuizat în aspecte exterioare: din trivializare, din pedanterie, din exhibiţionism, elitele intelectuale ale Imperiului Roman ar fi subminat în mod inconştient capacitatea de reacţie a tradiţiei raţionale din clasicismul academic şi filozofic. „Elocinţa aticizantă a retorilor Noii Sofistici, care o imită pe cea a marilor antici, sună a gol. Convorbirea publică în care jubilează Plinius cel Tânăr, Herodes Atticus, Aristides înlocuieşte munca tăcută a savantului autentic.”[3] Resuscitarea aticismului şi a formelor asociate de idealizare a Greciei din trecut a fost prezentată ca un tip de escapism.[4] Orice epocă ar îndura cu greu asemenea judecăţi. Nu ne plac „exponenţii culturii eline acum renăscute şi dominante”[5]. „Capete seci şi guri bogate, pedanţi boboşaţi de vanitate şi probabil bolnavi închipuiţi... Lui Molière i-ar fi plăcut să-i întâlnească.”[6] Bântuie, printre specialişti, sentimentul că această epocă l-a meritat pe Aelius Aristides[7] şi că nevoia compulsivă de a depinde de un protector divin pe care alegem s-o percepem la el este o nevroză sortită să se amplifice în secolul următor.

Acesta este un curent de opinie de care aş dori să mă detaşez ca să am o perspectivă mai largă asupra epocii

Antoninilor, pe care am de gând s-o pun în legătură cu un alt curent de opinie manifestat în jurul unei serii de fenomene petrecute un secol mai târziu.

Unul dintre meritele remarcabile, printre atâtea altele, ale lucrării lui Geffcken, *Ausgang des griechisch-römischen Heidentums,* este că expertiza epigrafică a autorului l-a ajutat să indice o dată precisă a sfârşitului păgânismului civic. Inscripţiile care proclamau loialitatea publică şi totalul sprijin privat faţă de cultele dedicate zeilor tradiţionali ai cetăţii – a căror neaşteptată mulţime la sfârşitul secolului al II-lea şi la începutul celui de-al III-lea l-a uimit pe Geffcken – au dispărut la o generaţie după anul 260. Epoca Tetrarhiei a cunoscut un scurt şi minor reviriment, după care asupra zeilor s-a pogorât, veşnic, întunericul.[8]

După apariţia *Istoriei sociale şi economice a Imperiului Roman* de Rostovţev, acest fapt a fost pus în legătură cu prăbuşirea poziţiei economice şi sociale tradiţionale a oraşelor din Imperiul Roman în timpul crizei din secolul al III-lea.[9] Dacă stingerea unei religii tradiţionale va fi fost vreodată explicabilă în termenii prăbuşirii ordinii sociale tradiţionale, atunci numai de dispariţia păgânismului clasic din lumea mediteraneeană din ultima jumătate a secolului al III-lea ar putea fi vorba.

Aş dori să mă detaşez şi de acest curent de opinie. Ştim mai puţin decât credeam odată că ştim despre ceea ce s-a întâmplat cu viaţa urbană din secolul al III-lea. Totuşi ştim mai mult decât ar fi putut şti Rostovţev despre capacitatea de reacţie şi despre stilul specific al vieţii urbane din Antichitatea Târzie.[10] Studierea atentă a operei lui Libanius ne-a făcut să vedem Antiohia din secolul al IV-lea la fel de limpede ca pe orice oraş din epoca clasică a Romei.[11] Interpretarea precisă a săpăturilor de la Ostia şi de la Djémila[12], de la Sardis şi de la Efes[13] a scos la iveală oraşe

foarte diferite faţă de cele din epoca Antoninilor; or aceste oraşe nu „s-au culcat de bunăvoie ca să moară”[14]. Ceea ce înainte se socotea agonia vieţii urbane din Imperiul Roman s-a dovedit a fi durerea crescândă prin care oraşul roman târziu îşi înlocuia predecesorul clasic.

Viziunea noastră asupra evoluţiei vieţii urbane din veacurile al III-lea şi al IV-lea a devenit astfel cu atât mai puţin simplistă. În consecinţă, paleta de factori necesari pentru explicarea sorţii religiei tradiţionale urbane şi a impunerii, ca alternativă la ea, a Bisericii creştine trebuie să devină în mod corespunzător mai nuanţată. Numai falimentul şi colapsul social nu pot explica dispariţia inscripţiilor păgâne de după anul 260. De asemenea nu putem fi siguri că există o ruptură evidentă între secolele al II-lea şi al III-lea. Transformarea vieţii urbane în Antichitatea Târzie poate avea rădăcini mult mai adânci decât am crezut. Viaţa civică din epoca Antoninilor nu poate fi socotită un punct de plecare fix. Interpretul ei cel mai iscusit şi mai plin de înţelegere, Glen Bowersock, a arătat limpede că aparenta stabilitate a patriotismului local din epocă nu era mai mult decât o clipă de echilibru delicat: „Dar – aceasta e natura schimbării istorice – coerenţa *oikoumenei* din secolul al II-lea care i-a făcut să înflorească pe sofişti le-a îngăduit şi generaţiilor următoare să fie mai atente la Roma decât la oraşele din care se trăgeau”[15].

Dacă suntem conştienţi cât de sensibil era echilibrul din epoca Antoninilor vom înţelege mai profund religia şi cultura acelor familii tradiţionale care dădeau tonul în oraşele lor. Trăsături specifice pe care istoricii le-au socotit cu uimire retrograde şi primejdios de superficiale pot dobândi alte înţelesuri dacă sunt văzute ca modalităţi de păstrare a echilibrului. Generozitatea civică, revivificarea studiată a cultelor colective tradiţionale şi a ceremoniilor

care le însoţeau, insistenţa asupra locurilor comune ale culturii clasice erau regulatoarele de presiune ale unui motor care era mereu în pericol de supraîncălzire.

Ca să înţelegem cum a fost cu putinţă aşa ceva şi cum s-a putut petrece o asemenea transformare în decurs de un secol ar trebui să studiem cu mai mare atenţie etosul vieţii oraşului din vremea aceea. Aşa cum ne-a amintit Ramsay MacMullen: „Măreţia aparentă a civilizaţiei imperiale se baza pe pura bunăvoinţă”[16]. Totuşi această pură bunăvoinţă era un fenomen complex, la care contribuiau o serie de factori. Când aceşti factori s-au combinat, aşa cum s-a întâmplat în vremea Antoninilor, bunăvoinţa a umplut Imperiul cu inscripţii grandilocvente dedicate zeilor şi oamenilor. Când aceştia au decăzut, bunăvoinţa a fost redirecţionată spre alte forme de exprimare, iar „pietrele trăncănitoare” au amuţit.[17]

Ne putem apropia de obârşiile bunăvoinţei în cauză dacă ne uităm la trăitorii de rând de atunci. Apollonius din Tyana ştia ce însemna viaţa civică: „Le-a spus că, pentru ca un oraş să fie bine guvernat de locuitorii lui, e nevoie de o combinaţie de concordie şi spirit partizan”[18]. Să explicăm paradoxul înţeleptului. El voia să spună că pulsiunile puternice de natură competitivă puteau fi drenate, sau cel puţin atenuate, prin atenţia acordată vieţii colective a oraşului. „*Philotimía*: nici un alt cuvânt înţeles în profunzimile lui ultime nu explică mai bine realizările lumii greco-romane.”[19] Aceasta era forţa mobilizatoare din spatele acelor emoţii vagi – „patriotism”, „conservatorism”, „orgoliu” – pe care le atribuim oamenilor din epoca Antoninilor. Rămăsese o substanţă explozivă. Pe de o parte, îi angaja pe membrii clasei superioare într-o competiţie ostentativă la toate nivelurile vieţii sociale, exprimată cu candoarea şi frusteţea tipice societăţii din Imperiul Roman. Orice fel de reticenţă

asociabilă clasicei *polis* dispăruse de mult.[20] Pe de altă parte, spiritul de competiţie al acelei *philotimía* presupunea şi avea încă nevoie, aşa cum se întâmpla de secole, de audienţa unor parteneri care erau potenţiali competitori. Fără ei, *philotimía* ar fi fost lipsită de sensul ei adânc. În acest context, bogatul lui Galenus trecea de pe o treaptă pe alta a carierei sale, pe fiecare căutând un grup de egali cu care să se compare în mod relevant.[21]

De aici paradoxul epocii Antoninilor şi a Severilor. Fenomenele care au caracterizat societatea Imperiului Târziu – adâncirea diviziunilor dintre categoriile sociale, sărăcirea consilierilor orăşeneşti şi acumularea de averi şi de prestigiu social în mâinile a tot mai puţini oameni – au fost cele mai previzibile evoluţii din istoria socială a lumii romane. Acestea se produceau deja cu mult înainte de anul 200 d.Hr.[22]

În plus, în nici o parte a Imperiului politica *philotimiei* nu era liberă să se desfăşoare în izolare. Aceasta mai ales în cazul Răsăritului de expresie greacă: dezvoltarea vieţii urbane din perioada clasică până în Antichitatea Târzie poate fi documentată acolo mult mai limpede decât oriunde tocmai pentru că păturile urbane superioare şi-au impus rapid pretenţiile şi valorile guvernului central şi au lăsat în urmă o cantitate de mărturii fără egal.[23] Plutarh se plângea, pe bună dreptate, de faptul că spiritul competitiv al magnaţilor urbani a atras curtea imperială şi clasa conducătoare tot mai mult în politica oraşelor greceşti.[24] Posibilităţile reale de executare silită şi de confiscare a averii de către competitori externi adăugau riscuri suplimentare la jocul de penalizări care fusese dintotdeauna ingredientul specific al vieţii greceşti. Un grande ca Herodes Atticus s-a văzut prins în îndepărtatul Sirmium, pe frontiera danubiană, între împăratul Marcus Aurelius, prefectul pretoriului, „Bassaeus, căruia i se

încredinţase sabia”, şi o delegaţie a confraţilor săi atenieni, hotărâţi să-l ruineze cu o învinuire de „tiranie”.[25] A fost un moment neplăcut. O scenă aproape identică a avut loc două secole mai târziu, pe aceeaşi frontieră, între ferocele meticulos Valentinian I, grandele Petronius Probus şi o delegaţie provincială din Epir.[26] Dacă vine vorba de pericolele potenţiale ale politicii înalte, avem mai puţin de ales decât ne putem închipui între curtea lui Marcus Aurelius şi cea a lui Valentinian I.

De şi mai mare importanţă era felul în care greutatea strivitoare a patronajului imperial atârna deja într-unul din talgerele balanţei statutului municipal: „Câte unul din Chios, din Galatia sau din Bitinia nu se mulţumeşte cu măsura de faimă şi de putere pe care a obţinut-o în rândul concetăţenilor săi, ci se plânge că nu poartă încălţări de patricieni romani”[27]. Într-adevăr, din toate mişcările din istoria socială a Imperiului Roman, procesul care consta în dispariţia lentă a familiilor importante din oraşele mari ale Răsăritului grecesc din secolul al IV-lea şi infiltrarea lor în senat şi la curtea de la Constantinopol, lăsând în urmă o cloacă de colegi frustraţi, bombănitori şi sărăciţi, este cel mai previzibil.[28] Cu cât e mai evident acest scenariu, aşa cum reiese azi din paginile dense ale lucrării lui Fergus Millar intitulate *Împăratul în lumea romană*, cu atât e mai puţin clar un altul care are nevoie de o „criză” dramatică ca să-l explice.

Faptul că o imagine de o monumentală stabilitate a vieţii urbane din epoca Antoninilor nu poate servi ca punct de plecare în nici o discuţie legată de „criza” din secolul al III-lea nu face decât să sporească problemele puse de fenomenele religioase şi culturale ale epocii. Confruntată cu tensiuni care afectau în mod vădit comunitatea locală, elita urbană din tot cuprinsul Imperiului pare să-şi fi mobilizat cu înverşunare resursele culturii tradiţionale,

viaţa religioasă tradiţională şi, cei care îşi permiteau cu adevărat, modelele de generozitate pentru a întreţine un oarecare sentiment de solidaritate comunitară. În acest scenariu, excepţiile confirmă regula. Marea varietate a vieţii urbane din Imperiu şi diversele evoluţii ale comunităţilor urbane între secolele al II-lea şi al IV-lea scot în evidenţă importanţa factorilor culturali şi religioşi, care erau adesea hotărâtori. Astfel, de-a lungul coastelor Mării Egee, unde resursele culturale şi religioase moştenite erau cele mai bogate, celebrităţile locale au continuat să întreţină viaţa publică tradiţională a oraşelor cu largheţe şi exuberanţă înşelătoare.[29] Alte comunităţi, precum mica şi superficial romanizata societate din Altava, în Mauretania, nu dispuneau de resursele religioase şi culturale cu care să mascheze trăsăturile evidente ale ridicării lor bruşte, în epoca romană târzie, ca posesiuni ale unui mic grup de proprietari locali de pământ. Aşa cum observa Pierre Pouthier, „această simplificare grăbită a regimului politic corespunde absenţei penetrării profunde a religiei romane în cetate”[30].

Peter Garnsey a scris despre soarta decurionilor, obişnuiţii consilieri locali, următoarele:

> Ne aflăm, de aceea, dinaintea unui fel de paradox. S-au adus dovezi amănunţite care arată că cheltuielile decurionatului creşteau în prima jumătate a secolului al II-lea şi că greutăţile financiare nu lipseau din rândul acestora. În acelaşi timp, inscripţiile indică faptul că cheltuielile voluntare ale unor binefăcători locali au atins cel mai înalt nivel, şi cantitativ, şi calitativ, în aceeaşi perioadă.[31]

Investigarea acestui paradox ne poate oferi o pistă pentru înţelegerea schimbărilor sociale din secolul al III-lea, întrucât ele afectau manifestările publice ale păgânismului tradiţional. Aspectele culturale şi religioase

ale vieţii publice a oraşelor nu au fost niciodată în lumea antică simple podoabe pe care elitele urbane şi le permiteau sau nu şi de care, în consecinţă, s-au văzut nevoite să se lipsească după anul 260 d.Hr. Aceasta este o perspectivă mult prea îndepărtată asupra legăturii dintre religie şi viaţa socială în lumea romană. Atitudinile culturale şi sociale erau intim întreţesute în stilul vieţii urbane, pentru că erau parte a mecanismului complex care controla forţele distrugătoare ale *philotimiei*. Când stilul de viaţă s-a schimbat, acestea s-au schimbat odată cu el. Istoria religioasă şi culturală a secolelor al III-lea şi al IV-lea se distinge prin faptul că trecerea de la epoca Antoninilor la cea a lui Constantin nu presupune o prăbuşire catastrofală, falimentul, epuizarea resurselor, pauperizarea şi, pe cale de consecinţă, oprirea bruscă a cheltuielilor pentru activităţile religioase şi culturale, ci mai degrabă trecerea de la un stil de viaţă dominant, cu toate formele lui de manifestare, la altul, de fapt trecerea de la o epocă a echilibrului la una a ambiţiei.

Farmecul epocii Antoninilor vine din mobilizarea mecanismelor care estompau excesele competiţiei şi ale diferenţierii sociale în rândul claselor dominante din oraşele Imperiului. Nu este, de aceea, tocmai paradoxal să vezi în comportamentul acestor grupuri de magnaţi flamboaianţi şi egocentrici presiunea continuă a unui „model de paritate”. Elitele înclină să menţină un sistem care pune limite ferme aspiraţiilor indivizilor şi să direcţioneze aceste aspiraţii ale membrilor lor către forme de împlinire la care, teoretic, să aibă acces toţi ceilalţi membri ai grupului. Într-un asemenea grup de egali, averea, ca formă de împlinire individuală, era făcută ca să fie cheltuită, nu pusă la ciorap. Cei care acumulau prea mult pentru ei înşişi erau puşi la respect fără şovăială, dacă nu de semenii lor, atunci măcar de ineluctabila

moarte. Pentru Lucian, de pildă, anonimatul morţii era mustrarea cea amuţitoare administrată celui care făcea pe supraomul.[32] Era puţin probabil ca oamenii angajaţi într-o competiţie constantă în cadrul „modelului de paritate” să-i permită unuia dintre ai lor să se folosească masiv de surse de putere şi de prestigiu pe care nu le puteau controla. Chemările lumii de dincolo ca sursă de statut special în lumea aceasta trebuiau ţinute în limite strict convenţionale ca să fie acceptabile. Plutarh ştia despre ce vorbea când i-a respins pe cei care, „ca să lase impresia că sunt în graţiile zeilor şi ieşiţi din comun, dau o aură de divin lucrărilor lor, ascunzându-şi intenţiile după un paravan de vise, viziuni şi o grămadă de alte chestii din astea.”[33].

Epoca Antoninilor este ultima perioadă din istoria mediteraneeană dinaintea Evului Mediu în care un „model de paritate” şi atenţia pentru comunitate ca întreg au dobândit expresie plenară, manifestată în ceremoniile religiei tradiţionale. În termeni strict materiali, risipirea de fonduri pe cultele publice era un fel de a te proteja de invidie şi de competiţie. Binefăcătorul îţi încredinţa averea zeilor care, nevăzuţi şi nemuritori, simbolizau tot ce putea fi împărtăşit de comunitate. Formulele de horoscop dovedesc limpede ce aşteptări erau de la o carieră obişnuită: „Mai târziu, obţinând o moştenire şi îmbunătăţindu-şi mijloacele prin acţiuni dibace, a ajuns ambiţios, dominator, munificent [...], a ridicat temple şi lucrări publice şi a dobândit un renume veşnic”[34]. Acest reflex a dispărut cu greu. Un celebru alchimist din Bizanţ ştia la fel de bine ca orice magnat din epoca clasică care este preţul succesului: „A zecea parte trebuie să meargă pe zidirea de sfinte biserici şi milostivirea săracilor [...] ca el să ducă o viaţă de mijloc şi ca lucrările lui să scape de invidie şi să nu fie împovărat de prisosul de bogăţie, slavă şi cheltuială”[35]. Încă şi mai târziu, în secolul al XV-lea,

ridicarea familiei Medici la statutul de stăpânitoare absolută a fost atent mascată prin zidirea de mari sanctuare catolice.[36] Astfel de precauţii erau de la sine înţelese în secolul al II-lea d.Hr. Cel mai nimerit era să cheltuieşti extraordinara acumulare de bogăţie în acest mod deliberat impersonal „într-un moment care oferea un pretext frumos şi bun, când cinstirea unui zeu trezea evlavia în toţi participanţii”[37]. Efectul unor atari gesturi nu trebuie subestimat. Ele erau mai puţin exterioare decât ne-am închipui. Venerarea publică a zeilor tradiţionali încă anima puternice fantasme colective de concordie şi de paritate şi excludea ferm, chiar dacă tacit, alternativele. Am văzut cum credinţa în oracolele tradiţionale, de pildă, scurta calea pe care divinitatea se dezvăluia oamenilor: toţi oamenii erau egali în pasivitatea lor la apariţia spasmodică a zeilor în transe sau în vise.[38]

În epoca Antoninilor, aceste oracole îşi menţinuseră puternicele legături colective. Erau apreciate pentru că se puteau pronunţa în numele unui oraş ca întreg în chestiuni care afectau oraşul ca întreg. Oraşele greceşti din secolul al II-lea trăiau cu groaza de cutremure.[39] În astfel de momente, zeii încă vorbeau cu deplină încredinţare din sanctuarele lor tradiţionale şi o făceau mai ales pentru că fuseseră cultivaţi în acest scop de binefăcătorii locali. Apollo din Patara şi-a întrerupt chiar îndelungata tăcere după „îngrijirea” sa stăruitoare şi costisitoare de către Opromoas cel generos. Şi a vorbit tocmai când a avut loc cutremurul.[40]

Cu asemenea mijloace, grupurile conducătoare din oraşe îşi puteau exercita controlul asupra vieţii religioase, care însemna mult mai mult decât o simplă formă de spectacol. Ele se ocupau de interpretarea oracolelor. Eusebiu (şi dr. Buresch) notează sec că Apollo ajunsese să vorbească impresionant de bine greceşte.[41] Cu ajutorul

oracolelor, noutăţi neliniştitoare puteau fi integrate în structura tradiţională a lumii. Apollo din Didyma a calmat temerile provocate de o serie de viziuni în care zeii li se arătau locuitorilor din Milet în ipostaze neobişnuite.[42] Astfel, orice semn de competiţie era atent eludat. Oracolul lui Apollo Kareios despre măsurile de luat în timpul unei secete se termină aşa: „o mărturisire teribilă a zeului care zice că nu le ştie pe toate: nu e înţelept ca un zeu să se creadă mai deştept decât ceilalţi zei sau să se îmbogăţească [?] de pe urma unor pretenţii false”[43]. Apollo Kareios ştia ce înseamnă să fii contemporan cu Alexandru din Abonouteichos[44]. Despre orice oracol „adus la zi” al lui Apollo de la Claros, din secolul al III-lea, puteai fi încredinţat că va da un verdict liniştitor şi exact despre natura zeului Iao.[45]

De aici importanţa majoră pe care au avut-o oracolele tradiţionale în persecutarea creştinilor în secolul al III-lea. Ascensiunea creştinismului şi declinul total al păgânismului s-au produs în vacarmul glasurilor zeieşti.[46] Aceste oracole nu erau, aşa cum ar fi vrut să ne facă să credem apologeţii creştini, nici vocile izolate ale unor zei înfrânţi, nici simplul ecou al maşinaţiunilor unor preoţi frustraţi. În secolul al III-lea cel puţin, oracolele împotriva creştinilor nu făceau decât să-şi îndeplinească în chip sever faţă de un grup religios de altă orientare misiunea obişnuită, anume aceea de portavoce şi de formator de opinie care calmează angoasele, stabileşte vinovăţii[47] şi dă asigurări pe ton de modă veche. Ori de câte ori oracolele din Antichitatea Târzie vorbesc împotriva creştinilor, putem fi siguri că e vorba de grupuri care pot dobândi astfel o voce colectivă. La fel cum, dacă amuţesc, e pentru că o comunitate şi-a pierdut cumva graiul comun.

Crearea unei culturi în care unor oameni foarte competitivi li se aducea constant aminte de ce aveau de

împărţit cu semenii lor şi cu comunităţile lor locale este o realizare unică a epocii Antoninilor. Renaşterea aticizantă şi importanţa atribuită în consecinţă pregătirii retorice care-şi lua temele dintr-un trecut îndepărtat şi admirat nu trebuie înţelese ca o fugă de realitate. Fenomenul a fost mai potrivit interpretat ca o încercare de a crea un limbaj comun pentru toţi membrii clasei dominante.[48] Venerarea trecutului juca un rol practic în prezent. Un observator pătrunzător al scenei omenirii ca Thomas Hobbes de Malmesbury l-a înţeles pe deplin: „Întrecerea în elogii are o înclinaţie anume pentru venerarea trecutului. Căci oamenii se întrec cu viii, nu cu morţii. Acestora din urmă le atribuie mai mult decât li se cuvine ca să poată obnubila gloria celor dintâi”[49].

Disciplina impusă elitelor din epoca Antoninilor prin „modelul de paritate” dă seama de unele dintre cele mai bune trăsături ale sale. În societatea „faţă în faţă” de la vârful oraşelor avem de-a face cu oameni perfect conştienţi de forţa distrugătoare a acelor tipuri de relaţii omeneşti care dezvăluiau prea abrupt mecanismele pure de dominare şi de dependenţă din Imperiul Roman. Potentaţii lăsau de la ei ca să evite asemenea tensiuni, cel puţin în grupul lor. Aşa cum scria Artemidoros din Daldis: „Unul a visat că-şi ridică haina şi că urinează într-o adunare a fratriei pe fiecare dintre cei adunaţi. A fost dat afară din fratrie ca nevrednic de ea. […] Unul a visat că a urinat la teatru în mijlocul mulţimii. […] Şi-a bătut joc de legile fundamentale, ca la teatru de spectatori. Nimic nu-i împiedică pe conducători”, ţine el să adauge, „să viseze că-şi bat joc de supuşi”[50]. Idealul relaţiilor de prietenie sinceră şi lipsită de ostentaţie şi al exercitării puterii fără fast era la mare preţ în epoca Antoninilor şi a continuat să fie cultivat în multe cercuri de-a lungul Antichităţii Târzii.[51] Aşa se explică şi carisma împăratului Iulian. Pentru acesta,

elenitatea impunea o anume formă de atractivă *sprezzatura* – refuzul, în vaste domenii ale vieţii sale, adesea în cele publice, al oricărui tip de afectare sau de formalism.[52] Era un refuz cu atât mai apreciat într-o epocă în care standardele de modă veche ale legăturilor personale erau singurele care supravieţuiau, un fir de aţă cu care oamenii educaţi sperau să pună frâu dezlănţuitei firi omeneşti a claselor conducătoare din Imperiul Târziu.[53]

O astfel de sensibilitate a plămădit modalităţile prin care oamenii se aşteptau să se raporteze la divinitate. Oamenii din secolul al II-lea au continuat îndelunga dezbatere despre superstiţii. Aceasta nu era o dezbatere despre credinţă, ci o dezbatere despre manifestarea credinţei în comportamentul omenesc. Superstiţiosul nu era cel care credea cu mai mare tărie în zei decât alţii, ci omul care, în relaţia sa cu aproapele nevăzut, adopta un comportament care venea în contradicţie cu idealul de relaţii lipsite de afectare, de ostentaţie şi de manipulare, curente între semenii vizibili.[54] Superstiţiosul era ca vrăjitorul. El reproducea în relaţia lui cu supranaturalul modele de dominare şi de dependenţă care era preferabil să nu-şi găsească expresie.

Oamenii din epoca Antoninilor aveau nevoie de astfel de rigori. În orice epocă, clasa conducătoare socoteşte că suferă de slăbiciuni majore care reprezintă expresia antitetică sau, poate, produsul inconştient al virtuţilor sale dominatoare. Păcatul major al Antoninilor era neliniştea. Exploziile de mânie[55] – crize scurte care sfârşeau prin muşcături, lovirea celor neajutoraţi[56], ispăşite apoi prin gesturi masochiste[57] – acestea erau „bolile sufletului” pe care Galenus le observa în societatea lui şi în propria familie. Tatăl lui era un om foarte blând, dar maică-sa era foarte „muşcătoare”[58]. Ferocitatea dezlănţuită a clasei conducătoare din secolul al IV-lea, pe care o vedem în

„medalioanele” lui Ammianus Marcellinus, stătea la pândă sub pojghiţa de linişte a vieţii din timpul Antoninilor.

Dacă clasele cultivate din epocă aveau o problemă, aceea consta în electricitatea statică a violenţei. Oamenii erau puşi de valorile mediului în care trăiau în situaţii de mare competiţie: „Polemon s-a dus la Dionysios şi, stând umăr la umăr cu acesta ca unii care urmează să se bată, a zis: «Pe vremuri, pe vremuri erau tari bărbaţii din Milet»„[59]. Asemenea izbucniri ale spiritului de competiţie erau reduse la maximum. Ne putem da seama de asta dacă ne îndreptăm atenţia spre visele din epocă, spre felul în care erau transcrise şi interpretate de contemporani. Trebuie să citim aceste protocoale cu mintea oamenilor din secolul al II-lea. Visul nu era numai expresia unei stări sufleteşti, ci un oracol particular. Astfel, deşi visele privesc numai destinele individuale ale unora care sperau să se realizeze în societatea lor, felul în care erau interpretate public trăda existenţa aceloraşi presiuni tacite precum cele exercitate de oracolele publice. Tălmaciul de vise le înnădeşte în aşa fel încât să poată postula ideea controlării stricte a oricărei ambiţii.

Cartea de tălmăcire a viselor de Artemidoros din Daldis ne poartă într-o lume mediteraneeană ale cărei sensuri care răzbat în vise sunt adânc înrădăcinate şi foarte banale. Viaţa este concepută ca o reţea de reciprocităţi de fier care se sfârşeşte numai în nepăsarea postumă: să dai bani unui cerşetor e un vis rău, pentru că cerşetorii nu pot da în schimb decât propriul cadavru.[60] Într-o astfel de viaţă, aşteptările sunt ţinute din scurt. Cei care înţeleg imaginile onirice în termeni de înălţare sau de smerire extremă nu primesc de la Artemidoros nici un fel de încurajare. Să te visezi sugar – vis pe care epocile viitoare l-au luat ca pe o imagine a tandreţii şi ca pe o sursă de inspiraţie (să ne gândim la Fulbert de Chartres, care-şi

punea înţelepciunea pe seama alăptării lui de către Sfânta Fecioară) – însemna, pentru Artemidoros, o regresie la stadiul neputinţei infantile.[61] Şi visele de înălţare îi trezeau suspiciuni. Să zbori prin oraşul de baştină însemna să nu mai calci prin el vreodată.[62] Să te visezi mai presus de viaţa însăşi nu prevestea nimic bun.[63] Dacă un sărac visa că avea coroană era semn rău – „pentru că era contrar stării lui”[64], iar soarta martirilor creştini din vremea aceea a confirmat cu precizie prognoza în cauză.

În acest context ar trebui să ne referim la cel mai cunoscut visător al nostru, Aelius Aristides. Am totuşi o anumită reţinere. Bietul om a avut de îndurat o povară mult prea grea de *odium psychologicum* din partea cărturarilor moderni.[65] Problema lui Aristides este de fapt problema noastră. Ne nedumereşte. Şi această nedumerire i-a împins pe atât de mulţi învăţaţi să emită judecăţi de natură psihiatrică în privinţa lui. În ascuns ne irită faptul că un grad de intimitate cu divinitatea care ar face din oricare dintre noi un sfânt sau un martir slujeşte numai succesului unui domn ipohondru cu o voinţă de neîmblânzit. De fapt, îl judecăm după standardele Antichităţii Târziii. Ne aşteptăm ca contactul cu divinul să aibă pe pământ utilizări mai stricte. Dar visele lui Aristides sunt în deplină armonie cu întregul „stil” al vieţii religioase a semenilor săi. Oameni ca Aristides, ca Apuleius[66], ca Lucius al lui Apuleius[67] erau în stare să aibă o relaţie permanentă, hrănitoare cu figuri ideale şi stabile; dar ei se aşteptau ca această relaţie să-i ajute într-o viaţă ale cărei forme şi dorinţe erau exprimate în termeni pur mundani. Să recurgă la o asemenea relaţie în orice alt scop ar fi însemnat să renunţe la anturajul lor, stăruind exclusiv în această legătură cu o persoană nevăzută în detrimentul unei reţele de relaţii cu un cerc de prieteni şi competitori vizibili de pe bine-cunoscuta scenă a oraşelor lor.

De aceea Aelius Aristides era pus într-o situaţie foarte dificilă de rigorile modelului de paritate. Era liber să se folosească pe deplin de relaţia lui cu Asklepios ca să-şi afirme superioritatea faţă de comilitonii lui. În mod deliberat teatral s-a folosit de o referinţă la propria superioritate conferită de legătura lui cu zeul – referinţă luată din relatarea unui vis din *Hieroí Lógoi* şi folosită de el într-un discurs public în cinstea lui Asklepios – ca să scrie un alt discurs, „Despre vorbirea în dodii”[68]. Acesta era un mic tratat în favoarea lăudăroşeniei şi a superorităţii pe care unii oameni o practicau de pe urma relaţiei lor cu ghizi şi cu protectori nevăzuţi. Daimonul lui Socrate avea un loc privilegiat în discuţia asta: „Vă spun, Socrate a trăit toată viaţa lăudându-şi privilegiul”[69]. Acestea toate îi erau îngăduite lui Aristides, la fel ca oricărui contemporan de-ai lui. Lumea lui Polemon „trata oraşele de sus, pe împăraţi nu ca superiori, iar pe zei ca pe egali”[70]. Totuşi, *verba volant*: „lăudăroşenia” cu pricina, deşi încurajată de o tradiţie seculară, era ţinută în frâu cu mijloace la fel de ferme. Superioritatea nu trebuia pusă în act cu orice preţ, mai ales în forma unui divorţ radical de stilul de viaţă obişnuit al semenilor.

În această privinţă, probabil că Aristides trebuia să plătească un preţ piperat pentru binecuvântarea lui divină. Atât el, cât şi contemporanii lui şi-au dat seama că sursa superorităţii lui a apărut fără alegerea lui, ca regim invalidant al invalidului.[71] Ar merita să adăstăm ca să aflăm de ce stau lucrurile aşa. Asklepios, aşa cum a înţeles Galenus, îşi trata pacienţii acţionând asupra „căldurii” lor. În medicina antică, aceasta era o forţă la fel de pătrunzătoare şi de intangibilă ca instinctele inconştientului modern. Acestei „călduri” îi erau inerente energiile zăvorâte a căror manifestare publică îl tulburau într-atâta pe Galenus. După el, Asklepios era singurul

doctor care, în virtutea contactului său cu pacientul în timpul viselor, dispunea de mijloacele nevătămătoare, chiar dacă aparte, ca respectiva căldură să ajungă în siguranţă la punctul de fierbere.[72] Aristides a avut partea lui zdravănă de „căldură”. Cele mai multe dintre curele excentrice pe care i le-a prescris Asklepios constau fie în reglarea „căldurii” prin scufundări în apă îngheţată[73], fie în descărcarea ei în activităţi neobişnuite[74].

De aceea, comportamentul lui pune o problemă: oare a contribuit sentimentul superiorităţii sale – care creştea tot mai ameninţător în el şi care era însoţit de o cantitate considerabilă de energie agresivă – la declanşarea în mod inconştient a crizelor şi a curelor teribile care-i canalizau energiile în lupta cu corpul în aşa fel încât ambiţiile-i închipuite să fie zăvorâte într-o lume de vise şi viziuni grandioase? Aşa pare să fie. Numai în felul acesta abrupt putea el să-şi controleze „căldura” despre care vorbeşte Galenus în cazul altora. Aristides dă mereu impresia că e un motor puternic condus cu frâna de mână trasă. Poate că-i va fi lipsit acel ceva după care bâjbâiau contemporani de-ai săi din alte clase şi regiuni în credinţele lor religioase radicale: un mijloc de exprimare în termeni religioşi – prin gesturi extreme de protest sau de renunţare, precum dezvăluirea viziunilor dinaintea coreligionarilor lor sau postirile severe şi neglijarea propriului trup – a acelui sentiment de detaşare care era însoţit de unul de superioritate şi legitimat de apropierea de divinitate. Tertullian, de pildă, trăia, în bună măsură, în acelaşi mediu cultural ca Aristides. Totuşi, el şi-a găsit calea numai o generaţie mai târziu, sub forma profetismului montanist, într-un grup care punea public în act chestiunile cu care se luptase Aristides pe patul de suferinţă.

Spre deosebire de ei, Aristides nu ar fi îngăduit niciodată ca legătura sa intimă cu Asklepios să treacă

dincolo de limitele stabilite de convenţia antonină. Cutremurul din septembrie 149 a activat procedurile religioase tradiţionale de la Efes şi Smirna: „Pe de o parte, au trimis soli la Claros şi au consultat oracolul, iar pe de altă parte, cu ramuri de măslin în mâini în semn de suplicaţie, au înconjurat altarul şi piaţa şi oraşul”[75]. Totuşi Aristides era convins că jertfa lui personală a restabilit siguranţa oraşului: „Voiam să zic că nu trebuie să ne temem, pentru că nu-i vorba de nimic vătămător [...]. Apoi m-am oprit ca să nu par demagog”[76]. A ţine ascunsă o atare cunoaştere poate fi la fel de dăunător pentru sănătatea fizică şi mintală ca a o deţine în general.

La fel e şi cu stilul lui de viaţă. Dacă l-am fi întâlnit pe Aristides în 171, l-am fi găsit nespălat de cinci ani, ca pe oricare pustnic creştin, căzut pradă obsesiei de a evita îmbăierile.[77] Concepţia despre corp, parte a ideologiei comune mediteraneene din acel veac, înţelegea fuga de apă ca modalitate de „uscare”, frăgezire şi uşurare a acestuia, care devenea astfel vehiculul sufletului eliberat de povara sa pământească.[78] Tertullian, de pildă, justifica postul „uscat” al coreligionarilor săi montanişti exact în aceşti termeni. Se poate ca Aristides să fi nutrit în de sine o asemenea concepţie, dar a refuzat să se folosească de puterea simbolului ca să-şi justifice regimul. Pentru mulţi contemporani de-ai lui, „uscăciunea” corpului nespălat devenise afirmarea, la care un grup religios putea adera, a deosebirii şi a superiorităţii care trădau originea „divină”.[79] Pentru Aristides, întrebarea sâcâitoare „a te-mbăia, sau a nu te-mbăia” a rămas privată; iar refuzul său de a face baie a rămas zăvorât în meandrele labirintice ale bolii sale.

Nu poţi atinge acest aspect în epoca Antoninilor decât în treacăt: să te apleci asupra chestiunii cu mai multă greutate ar însemna să obţii o victorie ieftină a cunoaşterii clinice moderne pe spinarea unui mort. Dacă e legitim, aşa

cum sugerez că ar fi, să ne folosim de viaţa lui Aelius Aristides ca să detectăm tensiunile dintr-un anumit grup la un moment dat, atunci cred că tensiunile sunt de găsit în acea zonă pentru care avem dovezi: în combinaţia dintre visele grandilocvente şi stilul de viaţă pedestru, poate chiar sărăcăcios.

Moda unor asemenea limitări ale ambiţiei nu a durat totuşi prea mult în lumea romană. Înflorirea vieţii urbane din epoca Antoninilor este îndeobşte socotită o „vară indiană”. Imaginea aceasta induce în eroare, pentru că presupune că frunzele aurii de toamnă au fost risipite pe jos de vânturi care au venit din colţuri ale lumii îndepărtate de oraşe – mai precis, că în secolul al III-lea curtea imperială, administraţia imperială şi armata erau forţe care au pus presiune din exterior asupra vieţii claselor urbane tradiţionale. Or asta e departe de realitate. Stilul vieţii urbane pe care l-am descris era ca un mănunchi de raze ţinut la orizontală de constrângeri puternice, frontale; la o simplă atingere, ele ar ţâşni în sus şi în toate părţile. În secolul al III-lea, viaţa claselor superioare din lumea romană nu a sucombat sub presiunea exterioară: a explodat.

Experienţa Imperiului Roman în timpul „crizei” din veacul al III-lea nu e atât de diferită de ceea ce găsim în orice altă societate aristocratică ce trece printr-o perioadă de guvernare nesigură: situaţia generală a condus la escaladarea conflictelor locale. Oriunde ne uităm găsim dovezi ale competiţiei acerbe în rândul aristocraţiei urbane şi provinciale: oraşe împotriva altor oraşe în Asia Mică,[80] mari proprietari de pământ împotriva altor mari proprietari de pământ, aşa cum s-a întâmplat în cazul înăbuşirii de către Capellianus a răzmeriţei adepţilor lui Gordian din Africa de Nord[81]. „Totala disponibilitate” a *philotimiei* a ajuns să aibă un chip mai puţin plăcut, pentru că acum era

în mod deschis asociată forţei armate, dar limbajul ei a rămas acelaşi. Armata n-a făcut decât să-i unească pe semenii cărora trebuia să le fie arătată *philotimía*: împăraţii care nu au ţinut pasul au sfârşit rău.[82] Observatori cu ochi limpezi ai scenei secolului al III-lea, rabinii aveau dreptate să nu vadă în împăratul uzurpator decât un evident *philótimos* orăşenesc: „Se poate face comparaţia cu un rege la cârma statului... Ce a făcut el? Le-a ridicat ziduri, le-a adus apă, le-a purtat războaiele şi le-a zis: «O să domnesc peste voi», iar ei au zis: «Da, da»„[83]. Militarizarea Imperiului nu era un fapt izolat, ci parte a unui mişcări generale de dezlănţuire a impulsurilor de competiţie.

Nici nu ar trebui să ne gândim la schimbările din structura statutului din comunităţile locale ca la ceva cu totul impus din afară. Creşterea impozitării şi, în consecinţă, creşterea responsabilităţilor administrative nu făceau decât să deschidă şi mai mult calea spre competiţie. Notabilităţile oraşelor aflate de-a lungul drumurilor militare din Cilicia Tracheia, care au ajuns să adauge în lista tradiţională de onoruri civice şi frecventele aprovizionări ale „divinelor tabere”[84], nu vor fi privit procesul acesta cu aceeaşi consternare ca istoricul modern care se ocupă de relaţia dintre oraşe şi administraţia imperială. Ierarhia piramidală a Imperiului Târziu a crescut de la zero. Nu a apărut în urma unei dislocări profunde sau prin amestecul vreunei forţe străine. A fost modalitatea naturală prin care clasa conducătoare, angrenată de generaţii în competiţia pentru putere, onoruri şi reputaţie, s-a regrupat într-o epocă în care răsplăţile unei atari competiţii păreau mai mari decât oricând. Aşa că în cursul secolului al III-lea au clacat nu membrii aristocraţiei urbane, ci mecanismele prin care aceştia şi-au canalizat ambiţiile distrugătoare în oraşele lor

şi şi-au mascat realizările sub vălul bunei-cuviinţe de modă veche.

Impresia noastră că ar fi vorba de o epocă a neliniştii şi a confuziei vine din prea lenta manifestare a claritătţii. Compromisurile penibile se năruie. O demonstrează schimbarea de ton din scrisorile imperiale. Cea a lui Gordian III către oraşul Aphrodisias din Caria evită încă adresarea „de sus”: [împăratul] vorbeşte de Aphrodisias ca de „oraşul vostru”, iar de Roma ca de „oraşul meu”[85]. Scrisoarea lui Gallienus despre drepturile de metropolă asupra altor oraşe trădează deja incoerenţă: „Stilul bombastic şi tonul moralizator arată că edictul nostru anunţă epoca lui Diocleţian, dar argumentarea aproape anxioasă şi impresia de prietenie linguşitoare spun altceva”[86]. Într-o inscripţie pe aceeaşi temă de pe vremea domniei lui Valens, un secol mai târziu, incoerenţa se risipeşte. Situaţia e exprimată în termeni de o limpezime brutală. Există câteva oraşe mari şi multe oraşe mai mici:[87] cei „ale căror inimi bat de dorinţa de a fi aclamaţi de public” o pot face în metropolă, dar numai după ce şi-au îndeplinit obligaţiile în oraşele mai mici din care proveneau.[88] Ceea ce nu-i lipsea în nici un chip unui *curialis* din secolul IV-lea erau siguranţa absolută în privinţa lucrurilor pe care trebuia să le facă şi viziunea clară asupra scării demnităţilor pe care îi era îngăduit sau nu să urce.[89] E puţin loc, în actele decizionale din secolul al IV-lea, pentru echilibrul inefabil şi tăcerile oficiale din epoca anterioară.

Într-adevăr, atractivitatea domniei lui Diocleţian constă, în parte, în concretitudinea şi claritatea ei. Diocleţian şi consilierii lui par să nu fi avut nici o ezitare să-i zică unei cazmale „cazma”.[90] Acest fapt era cu atât mai convingător cu cât era exprimat în termeni hotărât tradiţionali. La sfârşitul secolului al III-lea, avocaţii, administratorii şi

autorii de panegirice s-au pomenit construind structuri noi şi clare din materiale vechi pe care ştiau cum să le manipuleze – o temelie bună pentru o lucrare rapidă şi solidă.[91]

Contururile noii situaţii erau inconfundabile şi sunt bine cunoscute. Guvernarea „slabă” a fost înlocuită de guvernarea „tare”.[92] Împăraţii din veacul al II-lea au condus lumea mediteraneeană „cu o splendidă economie de efort”[93], printr-o înţelegere tacită cu clasele conducătoare din oraşe. „Preceptul unic al Imperiului extins, o formă de înţeleaptă şi salutară indiferenţă,” ţinuse presiunea impozitării şi a reprezentanţilor direcţi ai statului la un nivel foarte scăzut în comparaţie cu ce se întâmpla în Imperiul Târziu. Aceasta a păstrat mecanismele tradiţionale suficient de bine ca să transforme *philotimía* în conceptul de „pură disponibilitate”, în forma lui cea mai acceptabilă şi tradiţională, „în chip pios faţă de zei şi generos faţă de oameni”[94].

Sistemul guvernării „tari” a epuizat aceste mecanisme. Colaboratorii săi au ajuns să-şi identifice statutul şi puterea cu poziţia pe care o ocupau în administraţia imperială. Echilibrul rafinat care transpare din nenumărate inscripţii din secolele al II-lea şi al III-lea – „prieten al împăratului, prieten al oraşului natal, prieten al zeilor lui” – a fost ireversibil răsturnat.[95] Fie că a fost exercitată benign ca *patrocinium* sau aspru ca *potentia*, această putere îşi avea temeiurile de existenţă dincolo de comunitatea locală. Sursa ei înaltă o făcea cu atât mai puţin vulnerabilă la presiunile locale; iar puterea însăşi – care manipula un sistem de impozitare şi punitiv tot mai asupritor – biruia în mod inechivoc. Un potentat din secolul al IV-lea nu trebuia să plătească primele de asigurare pentru succes pe care le plătiseră predecesorii lui mai echilibraţi din secolul al II-

lea. Dacă le plătea, o făcea printr-un alt mijloc care nu e tocmai uşor de identificat.

Oraşul din acea epocă nu era nici pauperizat, nici lipsit de ceremonial. Bogăţia şi ceremonialul şi-au părăsit numai fostele vehicule, clădirile şi cultele publice. Aceasta se poate constata în peisajul urban. Gloria unui oraş din Antichitatea Târzie stătea în palatele sale private, care îl dominau. Adesea, ca la Ostia şi Djémila, ele deformau arterele principale.[96] Palatul lui Maiorinus – reşedinţa unei familii al cărei statut era intim legat de noile modele de dominaţie – era una dintre clădirile remarcabile din Antiohia. E reprezentat în mozaicul Yakto, din secolul al V-lea, pe picior de egalitate cu clădirile publice.[97] Asemenea palate aveau o trăinicie pe care manifestările publice de compromis din secolul al II-lea o evitau în mod deliberat. Măreţia lor vorbea mai elocvent şi mai apăsat despre statutul proprietarului şi al familiei sale decât „pietrele trăncănitoare” din epoca anterioară. În Apus, oraşul era mistuit de clădirile lui private. Prin secolul al VI-lea, faţada civică a oraşelor italice a fost păstrată prin aproprierea clădirilor publice de persoane particulare: în mâinile acestora, cel puţin nu ajungeau să împuţineze gloria oraşului năruindu-se.[98]

Viaţa ceremonială a oraşului s-a schimbat, în acelaşi timp, într-un fel care trimite la una dintre cele mai enigmatice şi mai derutante evoluţii din Antichitatea Târzie. S-a bătut atâta monedă pe emacierea mijloacelor tradiţionale de exprimare a păgânismului clasic, încât noile mijloace prin care păgânismul – sau, cel puţin, non-creştinismul – continua să se exprime public, dar în alt limbaj, s-au bucurat de mai puţină atenţie. Socotind că păgânismul s-a emaciat şi că a fost imediat înlocuit de creştinism, ignorăm un domeniu întins şi fascinant al vieţii religioase din Imperiul Roman Târziu: păgânismul s-a

transformat prin asocierea lui cu un nou ceremonial al puterii.

În cursul secolului al IV-lea, instrumentele tradiţionale ale venerării păgâne – sacrificiul şi templul – au fost abandonate. Ceea ce supravieţuieşte reprezintă o inflamare a religiozităţii păgâne, care se izolează de creştinism fără remuşcări: figuri divine care pierduseră numai o câtime din puterea lor numinoasă prin abandonarea sacrificiilor şi ceremonii care vorbeau despre ritmurile fundamentale ale vieţii de la Mediterana la fel de limpede în ciuda pierderii templelor.

La o generaţie după ce păgânismul public părea să se fi retras din oraşe, celebrarea Kalendelor lui Ianuarie – sărbătoare limitată la Roma în Imperiul Clasic – s-a extins în tot bazinul mediteraneean. Asociată cu intrarea în funcţie a consulilor, cu acele *salutationes* şi daruri care-l legau pe patron de clienţii săi, era o sărbătoare a oamenilor, nu a zeilor, şi anume a oamenilor care se bucurau fără sfială de roadele puterii şi ale belşugului. Era ceremonia *par excellence* a unei epoci a ambiţiei. Şi a durat veacuri la rând, ajungând să-i sâcâie pe episcopii creştini, cărora le amintea an de an de omul natural şi de aspiraţiile lui, eliberate acum de reţinerile din epoca anterioară şi splendid neafectate de noua credinţă.[99]

Numai în acest context putem aprecia dilemele susţinătorilor venerării publice a divinităţilor păgâne din secolul al IV-lea. Aveau de-a face nu cu o lume schilodită, ci cu una care-şi pierduse echilibrul.

Tetrarhia oferise un nou contrabalans în jurul persoanei împăratului. Identificarea pietăţii împăratului cu salvarea statului era o temă străveche, încă dinainte de Augustus.[100] De aceea n-a fost nimic nou, şi cu atât mai puţin artificial, în consultarea de către Diocleţian a oracolelor înainte de persecutarea creştinilor[101] sau în

asocierea lui cu cultele tradiţionale pe monumente aflate atât de departe unele de altele, precum la Roma, la Salonic sau la Efes.[102] Ceea ce lipsea totuşi era zelul aparent statornic al comunităţilor locale pentru asemenea monumente. Chiar şi la Efes, reabilitarea memoriei colective legate de faptele lui Artemis pentru oraş, prin adăugarea unor basoreliefuri pe faţada templului lui Hadrian, depindea de cultul imperial, ale cărui statui se găseau exact sub acelea.[103] Numai împăratul era *laetitiae publicae / caerimoniarumque / omnium auctor*[104]. Resuscitarea unui oracol civic în Antiohia de către un funcţionar imperial a sfârşit printr-o vânătoare de vrăjitoare la fel de urâtă cum avea să fie în acelaşi oraş pe vremea unui împărat creştin: excesul de iniţiativă, chiar şi împotriva unor duşmani ai zeilor păgâni ai Imperiului, era periculos[105].

În consecinţă, observăm că păgânismul public supravieţuieşte numai în acele oraşe în care potentaţii se ţineau suficient de bine în şa ca să continue să-l cultive ca înainte. Secolul al III-lea, aşa cum îl ştim, pare să nu fi existat în Stratonikeia.[106] Abia ce „a strălucit” puţin asupra oraşului lumina sosirii împăratului, între 305 şi 313, că au şi revenit vechile mecanisme: statuia lui Marcus Sempronius Arruntius Theodotus a fost amplasată în porticul pe care l-a construit taică-său, alături de cea a străbunicului său.[107] Aceasta era o familie atât de bine înşurubată, încât a fost nevoie de foarte puţine încurajări ca să-şi afişeze, după moda veche, puterea efectivă pe care o avea în localitate.

Acelaşi lucru s-a întâmplat şi la Atena, dar cu o deosebire semnificativă. Structura socială a oraşului arată o continuitate impresionantă,[108] dar tonul păgânismului atenian s-a schimbat odată cu timpurile. Atena a devenit un oraş „în care cei din familia Cabot vorbesc doar cu cei

din familia Lowell, iar cei din familia Lowell vorbesc doar cu Dumnezeu”[2]. Un păgânism ezoteric, care înainte vreme ar fi atras asupra practicanţilor lui acuzaţii de vrăjitorie sau de demagogie, a fost acceptat ca bază pentru perpetuarea întâietăţii elitelor intelectuale din Atena şi din alte oraşe de la Marea Egee.[109] Totuşi, susţinerea colectivă a cultelor păgâne era la fel de complicată şi la Atena ca oriunde. Iată o scenă care se petrece la două secole după Aristides:

> Au avut loc şi cutremure în unele locuri: s-au cutremurat puternic şi Creta, şi Peloponezul cu restul Eladei, şi s-au năruit multe cetăţi în afară de Atena şi de cele din Atica. Se zice că Atena a supravieţuit datorită următorului fapt: Nestorius, care era pe atunci hierofant, a avut un vis care-l îndemna să-l celebreze pe Ahile, eroul, cu onoruri publice, pentru că asta va fi salvarea oraşului. Când le-a împărtăşit magistraţilor vedenia, ei au crezut că omul vorbeşte în dodii, fiindcă era foarte bătrân, şi n-au dat doi bani pe ce li s-a zis. Atunci el a cugetat în sine ce e de făcut, pentru că era iniţiat în gândirea divină. A făcut în casa lui mică o reprezentare a eroului, a pus-o sub statuia consacrată Atenei din Parthenon şi, în timp ce împlinea rânduiala obişnuită pentru zeiţă, a săvârşit şi riturile pe care le ştia lăsate pentru erou. În felul acesta, după ce s-a împlinit sfatul din vis, a venit cutremurul, iar atenienii au fost singurii care au scăpat nevătămaţi, Atica întreagă având şi ea parte de toate binefacerile eroului. Că această poveste e adevărată se poate afla din istorisirile filozofului Syrianos.[110]

Evoluţia pe care am schiţat-o în câteva trăsături de condei explică eşecul lui Iulian Apostatul. Într-un oraş mare ca Antiohia, ceremonialul pentru potentaţi ajunsese

---

[2] Două versuri dintr-un catren celebru al lui John Collins Bossidy despre cele două familii de elită din Boston, de sorginte britanică şi de confesiune protestantă, care au avut un rol determinant în consolidarea instituţiilor americane (n. tr.).

mai important decât ceremoniile dedicate zeilor. Iulian dăduse bani oraşului pentru jertfele colective: „am dat fuga într-acolo [...] socotind că o să mă bucur de bogăţia şi de ambiţia voastră. Mi-am închipuit [...] alaiul [...], animalele de jertfă, libaţiile, corurile pentru zeu şi tămâierile şi efebii de acolo în jurul sanctuarului”[111]. Dar, când a ajuns, a găsit doar un preot bătrân cu raţele lui. Antiohienii cheltuiseră banii pe curse de care. Investiseră în acea manifestare de putere şi de prosperitate în care oraşele din Imperiul de Răsărit cristalizau o formă nouă, mai secularizată, de stabilitate şi de triumf.[112] La asemenea ocazii vor fi fost martorii celei din urmă înfloriri a binefăcătorului urban, acum sub figura dominatoare a unui *patronus* sau a unui *potens*. Obştea lui Ioan Hrisostom îl văzuse pe unul dintre aceştia:

> Teatrul se umple, toată lumea stă sus într-o privelişte splendidă, alcătuită din nenumărate chipuri. Apoi, când intră cel care i-a adunat pe toţi acolo, se ridică în picioare şi cântă cu toţii. Într-un glas, îl aclamă ca „protector”, „conducător” al oraşului lor şi îşi ridică mâinile în semn de salut. Îl numesc „Nil al darurilor”, „Ocean”.[113]

În vremea domniei lui Theodosius II, acest ceremonial al puterii urma să se concentreze asupra potentatului prin excelenţă, potentatul Bizanţului, împăratul însuşi. Înfrângerea lui Iulian Apostatul în Antiohia nu a fost o victorie a bisericii creştine. A fost victoria mentalităţii Antichităţii Târzii şi a stilului de viaţă care înflorea, într-o formă obsedant necreştină, în ceremonialul care avea loc în Hipodromul din Constantinopol.[114]

3
APARIŢIA PRIETENILOR LUI DUMNEZEU

Aelius Aristides nu era singurul om din secolul al II-lea care stătea la proprietatea lui de la ţară cu o grămadă de timp la dispoziţie şi care avea vise. Dar visele altora aveau o relevanţă practică mai abruptă. Policarp, de pildă, episcop creştin care aştepta desfăşurarea evenimentelor la ferma lui din afara Smirnei, „a fost răpit în duh în timp ce se ruga şi şi-a văzut perna mistuită de foc. S-a întors şi le-a zis însoţitorilor lui: «Voi fi ars de viu»„[1]. La un secol şi ceva după aceea, Ciprian, episcop al Cartaginei, aflat în retragere la Curubis, l-a văzut într-un vis fără vorbe pe proconsul condamnându-l: spectacolul acesta oniric mut i-a dezvăluit cu precizie că mai avea exact un an în care să-şi pună ordine în treburile bisericeşti.[2]

Aceşti visători urmau să aibă o mare influenţă asupra publicului. Mulţimile adunate pentru împărţirea de munificenţe de către o notabilitate urbană ar fi putut striga „Mare este Asklepios” la vederea unui profesor lilial gata să plonjeze în apele umflate ale râului în miezul iernii, insensibil, ca într-o transă vizionară, la rigorile straniului său regim.[3] Însă mulţimi aflate într-o stare mai puţin favorabilă vor fi văzut bărbaţi şi femei, care, răpiţi de asemenea de viziuni, treceau prin râul de gheaţă al morţii.

Cei care se grupau în jurul unor atari visători publici îi învestiseră pe aceştia cu un entuziasm debordant: „Policarp şi-a dat jos veşmintele, şi-a desfăcut centura şi a vrut chiar să-şi scoată sandalele, deşi înainte n-a trebuit să facă asta niciodată: căci creştinii ţineau mereu să fie primii care-i ating trupul”[4]. Atitudinea faţă de scena groaznică de ardere publică care a urmat nu era tocmai cea normală. Prezent la autoimolarea lui Peregrinus, Lucian a remarcat: „Nu e deloc un spectacol plăcut să vezi cum un bătrân prăjit îţi umple nările cu o miasmă rea”[5]. Martiriul lui Policarp a fost însoţit de un miros plăcut de parfum, o combinaţie între tot ce era mai deosebit şi mai preţios în

lumea mediteraneeană şi solemna ceremonie veterotestamentară a arderii de aromate.[6]

Notabilităţile urbane nu-şi asumau nici un risc la asemenea ocazii. Nicetes, tatăl eirenarhului în oficiu, „ne-a împiedicat să luăm bietul corp, cu toate că multă lume era nerăbdătoare s-o facă şi să aibă parte de sfântul lui trup. «Altfel», ar fi spus Nicetes, «oamenii l-ar putea abandona pe Cel Răstignit şi ar putea începe să-l venereze pe omul acesta»„[7].

Din amănunte ca acesta, păstrate în *Faptele Martirilor*, ne putem da seama de tensiunile la care ajunseseră să fie supuse echilibrele ingenios aranjate ale oraşelor din epoca Antoninilor şi cea a Severilor. Martirii nu erau percepuţi drept contestatari importanţi ai religiei oficiale, nici remarcaţi în mod deosebit ca unii, bărbaţi şi femei, care-şi înfruntau execuţiile cu un curaj nemaipomenit. Aşa cum aveau să-i spună notabilităţile din Smirna unui episcop mai târziu, oamenii erau prea obişnuiţi cu vedetele profesioniste ale violenţei – gladiatori şi vânători – ca să mai fie prea mişcaţi de cei care jucau piesa luminii venite din moarte.[8] Mai degrabă martirii întruchipau un anumit mod de a trăi religia. „Primii creştini”, scria Gibbon, „călcau mereu pe pământ sfânt”[9]. Creştinii îşi admirau martirii pentru că deveniseră „prieteni ai lui Dumnezeu”. Ei însumau în persoanele lor aspiraţiile unui grup care se delimitase şi care se considera superior celorlalţi oameni în virtutea unei intimităţi aparte cu divinitatea.

Emergenţa bisericii creştine la sfârşitul secolului al II-lea şi în secolul al III-lea este de fapt emergenţa unui grup de bărbaţi conduşi de autoproclamaţi „prieteni ai lui Dumnezeu”, care susţineau că au dobândit stăpânirea deplină asupra forţelor „pământeşti” ale lumii lor datorită unei legături aparte cu cerul. *Faptele Martirilor* subliniau tocmai acest aspect din experienţele eroilor lor. Prietenia

cu Dumnezeu îi înălţa pe creştini deasupra identităţii pe care o împărtăşeau cu semenii lor. Acel *nomen Christianum* pe care-l tot fluturau era un „non-nume”. El anula practica uzuală a numelui de familie şi de provenienţă şi atrăgea atenţia în mod deliberat asupra unei falii tot mai mari în trama relaţiilor sociale, pe când restul locuitorilor din oraşele romane se mulţumeau să-şi stabilească identitatea în virtutea cutumelor: „Li s-a împotrivit cu atâta încăpăţânare, încât nu le-a zis nici măcar cum îl chema, din ce neam se trăgea sau din ce oraş era, dacă era sclav sau om liber. La toate întrebările lor el răspundea latineşte: «Sunt creştin»„[10].

Eroismul martirilor a fost pur şi simplu cea mai înaltă formă de manifestare a sentimentului de superioritate al creştinilor. Un astfel de eroism a însemnat mult mai mult decât triumful obişnuitului curaj omenesc. Durerea martiriului era considerată neglijabilă de un grup de oameni care renunţaseră, în transă, la legăturile cu societatea omenească şi se găseau în strânsă intimitate cu Hristos: „iar Domnul a stat alături de ei şi a vorbit cu ei”[11]. Martirii ameninţau pe faţă să aducă lumea cealaltă în lumea aceasta. De aceea nu e deloc de mirare că mecanismele defensive bine antrenate ale lumii mediteraneene s-au mobilizat împotriva lor. Pretenţiile lor de depozitari ai puterii supranaturale au fost „limitate”, nu înăbuşite, prin acuzaţii de vrăjitorie.[12] Cultul martirilor era făcut să pară sinistru prin asemănarea lui cu cinstirea, bizară şi indezirabilă, a mormintelor celor răpuşi de o moarte violentă.[13]

La sfârşitul secolului al II-lea şi în cel de-al III-lea, creştinii au devenit figuri de care trebuia să se ţină seama în lumea romană. Şi contau într-o măsură aşa de mare pentru că au avut o contribuţie decisivă şi unică la marea dezbatere ale cărei articulaţii le-am schiţat în primul

capitol, cu privire la felul în care se putea exercita în public puterea supranaturală. Modul în care creştinii îşi idealizau martirii, numindu-i „prieteni ai lui Dumnezeu”, şi felul în care se organizau în jurul unor episcopi care pretindeau tot mai insistent că sunt „prieteni ai lui Dumnezeu” au oferit argumentele tari ale dezbaterii. Urmărind firul acestei teme, putem înţelege teribilele mărturii legate de poziţia bisericii creştine de dinaintea convertirii lui Constantin.

Despre biserica preconstantiniană se pot spune cu certitudine mult mai puţine lucruri decât ne-am dori. Cifrele şi rata ei de expansiune vor rămâne probabil pe veci neclare. Mai sunt multe de spus şi despre faptul că rata de expansiune a creştinismului din această perioadă nu a fost considerată cel mai important indicator al poziţiei ei în societatea romană. Ceea ce putem şti este cum gândeau creştinii despre ei înşişi; şi s-ar putea ca felul în care şi-au afirmat poziţia faţă de ei înşişi şi faţă de lumea exterioară să fi contat mai mult decât convertirile spectaculoase sau în masă. Faptul că episcopii creştini i-au putut explica lui Constantin de ce să se convertească la creştinism a fost mai important pentru soarta pe termen lung a bisericii lor decât actul mărginit al convertirii în sine.

Dincolo de asta, stadiul actual al cunoaşterii nu poate decât să elibereze imaginaţia istorică de stereotipuri. Faptele pe care le putem şti le ştim deja de multă vreme. Un tablou clar al răspândirii sociale şi culturale a creştinismului în secolul al III-lea se găseşte deja de atâta vreme în lucrarea lui Adolf von Harnack *Mission und Ausbreitung des Christentums*[14]. Ceea ce ne lipseşte este o istorie socială şi culturală a Imperiului Roman din secolul al III-lea care să facă elementele impredictibile ale acestei răspândiri mai uşor de înţeles şi mai credibile.

Biserica creştină era mult mai complexă şi mai bogată în resurse economice[15] şi intelectuale decât în meşteşugari needucaţi şi femei neroade,[16] stereotipuri umane despre care vorbeau polemiştii păgâni şi pe care curentul modern de mitizare le-a transformat într-o gaşcă eroică de marginali. Aceste stereotipuri nu li se potrivesc deloc unor scriitori ca Tertullian[17], nici unor episcopi precum Callist[18], Ciprian[19] sau Pavel al Samosatei[20]. Chiar şi într-un sat de lângă Oxyrhynchos, o biserică avea uşi de bronz destul de masive ca să fie confiscate şi transportate tocmai până la Alexandria în anul 303.[21]

În comparaţie cu aceste chinuite priviri superficiale, care mai degrabă suprasolicită imaginaţia istorică decât s-o satisfacă, tema apariţiei „prietenilor lui Dumnezeu” are meritul de a fi pe deplin documentată deopotrivă în surse păgâne şi creştine. Mai mult, are marele avantaj de a prezenta dimensiunile interioare ale problemei. În accentele schimbătoare ale scriitorilor creştini putem întrezări o dezbatere care trecea de la o generaţie la alta cu subtile adaptări la concepţia comună a experienţei religioase antice şi care viza modalităţile de contact dintre om şi divinitate şi posibilităţile de instrumentare a acestor contacte în interiorul comunităţii.

Evoluţia sus-amintită a fost cu atât mai importantă cu cât era parte a unui flux care creştea şi în lumea păgână. Şi a fost cu atât mai decisivă, prin impactul ei social imediat, pentru că reflecta cu mare acuitate schimbările simultane din structura oraşelor mediteraneene. Certitudinea crescândă că „prietenii lui Dumnezeu” există şi că sunt vizibili în lumea aceasta şi că prietenia lor cu Dumnezeu îi îndreptăţea să aibă o putere considerabilă şi permanentă asupra semenilor lor se manifestă tot mai clar de la mijlocul secolului al III-lea încolo. Exact în această perioadă s-a prăbuşit şi echilibrul epocii Antoninilor. Într-o

vreme când „modelul de paritate” a fost subminat de tendinţa câtorva membri ai comunităţii locale de a se bucura de un statut privilegiat în detrimentul semenilor lor, au apărut şi au fost încurajaţi să apară, deopotrivă în cercurile creştine şi păgâne, lideri religioşi care erau pregătiţi să se distingă de semenii lor. La sfârşitul secolului al III-lea, societatea romană nu avea să ţină seama numai de o ierarhie înaltă. Pe lângă ierarhia seculară a unei societăţi tot mai „piramidale” se distingea o ierarhie spirituală de „prieteni ai lui Dumnezeu”, care susţineau răspicat că sursa şi legitimitatea puterii lor din lumea aceasta sunt de natură celestă.

La mijlocul secolului al III-lea, vedem în Ciprian al Cartaginei o notabilitate urbană capabilă să strângă în jurul ei o aură permanentă de prestigiu, pe care, ca episcop martir, va avea grijă s-o treacă asupra numeroşilor săi urmaşi.

La sfârşitul secolului al III-lea, în cercurile lui Plotin şi al lui Porfir, şi la începutul secolului al IV-lea, în timpul lui Iamblichos, imaginea „omului divin” capătă contururi mai clare în rândul filozofilor păgâni. Apariţia, în doar două generaţii, a două *Vieţi* majore ale lui Pitagora este un simptom clar al acestei schimbări. O schimbare care l-ar fi iritat pe Lucian din Samosata, pentru că în *Târgul filozofilor* pitagoreicii se distingeau ca vânzători de snobism supranatural. Oferta lor consta în „viaţa superioară”, „augustă”, calea spre supraom.[22] La finele secolului al III-lea, asemenea ambiţii ajunseseră să fie primite cu entuziasm.

Problema cu care se confruntau gânditorii păgâni din Antichitatea Târzie era cum să legitimeze ascensiunea unor asemenea „oameni divini” până la gloria deplină, eliberată de ambivalenţa asociată în mod tradiţional exercitării puterii supranaturale. Emergenţa „prietenilor

păgâni ai Zeului” era mai dificilă decât fusese în mediul creştin. Cu toate acestea, ea reflectă, cu atât mai fidel cu cât era mai precaută, modalitatea în care diverse grupuri din Antichitatea Târzie au găsit cu cale să-şi aclame unii membri ca deţinători ai puterii „cereşti” lipsite de echivoc. De aceea, tradiţia biografică păgână constituie dubletul necesar la tema principală a acestui capitol.

Literatura păgână a secolelor al IV-lea şi al V-lea era mai preocupată decât oricând de distincţia delicată dintre formele „cereşti” şi „pământeşti” ale puterii supranaturale şi de identitatea surselor din care îşi dobândeau indivizii poziţia în societate. Ca rezultat al acestei preocupări, „sfântul” şi „vrăjitorul” apar într-o proximitate incomodă în relatările din cercurile neoplatoniciene. O eventuală expediere de către cărturarul modern a acestor cercuri pentru că ar fi estompat graniţele dintre magie şi filozofie s-ar dovedi simplistă. Asta ar însemna să aplici criterii moderne într-o dezbatere proprie Antichităţii Târzii şi, astfel, să ratezi esenţialul. Căci distincţia dintre raţiunea filozofiei şi iraţionalul magiei, deşi a existat, nu a fost niciodată centrală în această dezbatere. Ceea ce se dezbătea cu fervoare era deosebirea dintre formele legitime şi cele ilegitime de putere supranaturală. Aceasta era graniţa pe care păgânii din Antichitatea Târzie se deprinseseră să o scruteze cu ochi ageri şi criterii ferme. Credinţele lor cosmice oglindeau şi exprimau limpede părerile implicite despre felul în care semenii puteau să-şi exercite puterea şi influenţa. Despre unii se credea că-şi trag puterea din contactul senin şi nemanipulatoriu cu ordinele superioare ale universului nevăzut, pe când alţii puteau fi „rătăciţi de anumite puteri materiale”[23].

Astfel, intervenţia lui Iamblichos în favoarea riturilor teurgice a însemnat mult mai mult decât acceptarea de către intelectualii sofisticaţi a unor practici magice

iraţionale. Din punctul de vedere al lui Iamblichos, era exact pe dos. El a vrut să indice un loc statornic de manifestare a supranaturalului, în care Porfir, adversarul lui, vedea doar nisipurile mişcătoare ale manipulărilor vrăjitoreşti. Şi-a dorit să facă în lucrarea sa *Despre misterele din Egipt* o memorabilă pledoarie publică prin care să asigure unei vaste game de acţiuni sacerdotale şi de divinaţie tradiţională, pe care le practicau el şi colegii lui, un tratament care să n-aibă nimic de-a face cu ambiguităţile magiei şi ale transei. Teoria sacramentală a lui Iamblichos încearcă să traseze linia de legătură dintre „prietenul Zeului” şi cer, o filiaţe distinctă şi directă, neîntinată de nici o eventuală confuzie cu practicile „pământeşti” ale vrăjitorului, în sensul comun al termenului.[24]

Un secol mai târziu, Eunapius din Sardes şi-a conceput galeria de filozofi păgâni după criterii similare. Nu era foarte preocupat, aşa cum sunt cărturarii moderni, să hotărască cine dintre aceia era mai mult sau mai puţin „raţional”. Trăind într-o altă realitate socială, printre oamenii avuţi şi educaţi din mica aristocraţie a oraşelor de la Marea Egee, Eunapius este mereu atent cine, dintre membrii unui grup de potenţiali egali, erau „repeziţii” şi cine îşi jucase rolul fără grabă, la modul tradiţional. „Vrăjitorul” şi „sfântul” stăteau de o parte şi de alta a balanţei comportamentului social. De o parte îl găsim pe Maxim din Efes, mentor celebru al împăratului Iulian. Pentru Eunapius, el este o figură impresionantă şi meteorică. Dar se purta cu zeii la fel cum se purta şi cu oamenii: şi cu unii, şi cu alţii a întins coarda. În ceea ce priveşte oracolele şi invocările nu era un şarlatan, ci doar un om prea grăbit. Era modelul de om „meşter la faptă şi îndrăzneţ”[25]. Din contra, Eunapius îl admira din toată inima pe Aedesius, pentru că era tipul a cărui relaţie cu zeii era

exemplară, adică trainică: „Afinitatea lui cu zeii era atât de simplă şi de nepretenţioasă, încât era destul să-şi pună cununa pe cap şi să se uite spre soare ca să rostească oracole, iar acestea erau adevărate şi scrise sub cea mai frumoasă formă a inspiraţiei divine”[26]. De aceea găsim în *Vieţile sofiştilor* de Eunapius ceva mult mai grăitor decât atâtea schiţe de portret din care cărturarii moderni au dedus ravagiile pe care le-a făcut iraţionalul în rândul unor granzi înstrăinaţi şi serbezi. Putem să detectăm, până şi în cel mai excentric dintre aceste portrete, eforturile unui grup de a-şi găsi modele pe care să le admire ca pe o oază de stabilitate într-o lume abandonată ambiţiei.

Intelectualii păgâni din secolele al III-lea şi al IV-lea s-au mişcat mai ezitant decât mai radicalii lor omologi creştini până să accepte venerarea eroului pur şi consecinţa ei imediată, adică ascendenţa „sfântului” asupra „vrăjitorului”. În lumea lui Eunapius mai este loc de un Maxim din Efes, cu toate cusururile lui. Din contra, odată cu convertirea lui Constantin la creştinism, biserica creştină a dovedit cât de repede s-a mişcat de-a lungul generaţiilor, în vreme ce filozofii păgâni abia începuseră să bâjbâie după o imagine stabilă a „omului divin”. Aceasta pentru că, odată cu recunoaşterea oficială şi acordarea imediată de privilegii masive bisericii, cele două braţe ale balanţei comportamentului social şi religios din Antichitatea Târzie s-au unit în mod ostentativ în persoana lui Constantin. Acesta era un autocrat, un moderator explicit al înaltei societăţi din Imperiul Roman Târziu. În relaţiile cu biserica creştină împărtăşea cu coreligionarii săi credinţa pe care conducătorii lor ajunseseră s-o cultive cu atâta pricepere pentru ei înşişi, anume că protecţia şi inspiraţia pe care un „prieten al lui Dumnezeu” le-ar fi atras puteau fi aplicate în educaţie, în luarea de decizii, în controlarea şi armonizarea unor comunităţi mari, nu numai

dinaintea morţii. Constantin era neîntrecut în chestiuni de *Religionsgeschichte*. Deşi s-a făcut mult caz de ele în ştiinţa modernă, viziunile care au însoţit convertirea lui din 312 nu au fost decât nişte întâmplări pasagere în relaţia de-o viaţă cu supranaturalul: aşa cum i se cădea unui „prieten al lui Dumnezeu”, a avut parte de zece mii de asemenea viziuni încurajatoare:

> Teoria [că împăratul se bucura de protecţia specială a unui zeu] a apărut, probabil, din motive politice pentru a-l plasa pe împărat deasupra toanelor pretorienilor. Dar persistenţa ei se datorează influenţei lui Constantin cel Mare, pentru care teoria cu pricina era expresia unui fapt de experienţă personală. Politica religioasă a lui Constantin decurgea din convingerea lui nestrămutată şi înflăcărată că era „omul lui Dumnezeu”.[27]

Suntem departe de visele izolate ale unui Aristides sau Policarp. Ca să înţelegem cum a ajuns această evoluţie să influenţeze lumea romană în felul în care a făcut-o, trebuie să mergem o clipă „în culise” şi să cercetăm modul în care „prietenul lui Dumnezeu” îşi dobândea puterea din sursa supranaturală.[28]

Asupra unei chestiuni toţi oamenii din Antichitatea Târzie erau de acord. Prietenia cu un grande nevăzut avea aceleaşi urmări ca prietenia cu un grande al lumii acesteia. Însemna mai mult decât pură intimitate, însemna putere. O carieră reuşită era una care-l aducea pe aspirantul de succes faţă în faţă cu cel puternic: „A trăit umil şi sărac în anii de început […]. Apoi şi-a făcut prieteni şi camarazi şi a primit funcţii în administraţia imperială […]. Era prieten cu împăraţii şi cu guvernatorii şi a ajuns pe măsură de bogat”[29]. La fel era şi cu zeii: „În măsura în care ai bucuria să fii pe placul unui zeu, să fii iubit de el, să te uneşti cu el în chip profund, ai şansa să intri în posesia adevărului pe

care-l cauţi”[30]. Astfel rezumă Festugière experienţa religioasă a doctorului Thessalos. Răpus de faptul că nu a reuşit să descopere proprietăţile oculte ale anumitor plante, Thessalos s-a dus să aibă o convorbire cu zeul Asklepios. Într-o dramatică scenă de invocare, el reuşeşte să vorbească faţă în faţă cu sursa cunoaşterii medicale. Precum clienţii astrologilor, Thessalos poate fi de acum sigur de „protecţie şi succes”. În rafinata lui exegeză, Festugière subliniază elementul de revelaţie din această relatare: Thessalos a abandonat cercetarea raţională şi s-a lăsat în seama autorităţii divine. Acesta este, de asemenea, un criteriu prea modern. Morala poveştii nu este că raţiunea omenească e slabă şi cuvântul zeului, puternic, ci că anumiţi oameni au norocul şi „imboldul” să ajungă la un protector divin, pe când alţii nu: „O, Thessalos, fericitule! De astăzi te ştie un zeu şi curând, când vor afla de succesul tău, oamenii te vor venera ca pe un nemuritor”[31].

Într-o societate care ştia totul despre efectele sociale imediate ale prieteniei şi patronajului, apariţia unor bărbaţi şi femei care pretindeau că au legături aparte cu protectori nevăzuţi însemna mult mai mult decât ivirea unei forme de religiozitate blândă bazată pe experienţe personale şi decât bâjbâirea unor solitari după însoţirea cu fiinţe nevăzute. Însemna că locuitorii oraşelor mediteraneene puteau dispune de un nou tip de „putere”.

De aceea, problema cu care se confruntau oamenii din Antichitatea Târzie nu era dacă o asemenea putere există, nici dacă ea se manifesta numai în biserica creştină. Puterea trebuia centrată, iar distribuirea ei aparent accidentală trebuia canalizată tranşant şi convingător spre o clasă bine definită şi spre o instituţie reprezentativă. De aici importanţa emergenţei episcopului creştin în secolul al III-lea şi a sfântului creştin în secolul al IV-lea.

În secolul al II-lea, hotarele dintre oameni şi zei au rămas extraordinar de fluide. Limbajul religios al epocii era cel al frontierelor deschise. Accesul la sursele divine de putere era la fel de lipsit de ceremonie precum accesul la persoana împăratului în cercurile Antoninilor. De aici importanţa visului în viaţa religioasă a epocii. Acesta era paradigma frontierei deschise. Când omul dormea, iar simţurile trupeşti se domoleau, frontiera dintre el şi zei se deschidea larg.[32] Aşa că perioada noastră începe cu visători prolifici. Prin vise, indivizii aveau experienţa cea mai limpede şi puteau comunica în cel mai convingător fel superioritatea contactului făţiş cu zeii. Aelius Aristides nu are dubii în privinţa asta. Visul lui însemna „retorică şi divină comuniune”: „A zis că trebuie să-mi abat mintea de la starea prezentă şi, abătând-o, să mă unesc cu zeul. Şi după ce m-am unit, să fiu deasupra habitudinilor omeneşti. Şi apoi, că nimic nu e de mirare: nici să fii deasupra habitudinilor omeneşti, unindu-te cu zeul, nici să te uneşti cu zeul, fiind deasupra habitudinilor omeneşti”[33]. Perpetua şi grupul ei aveau un sentiment de superioritate similar: *Tunc dixit mihi frater: „Domina soror, iam in magna dignatione es, tanta ut postules visionem et ostenderetur tibi [...]*”. Et ego *quae me sciebam fabulari cum Domino [...]*”[34]. Perpetua purta aceste „conversaţii cu Domnul” în vis.

Accesul uşor însemna totuşi lipsa de contururi clare. Dacă protecţia divină se putea găsi la fel de uşor ca „muzica pe o stradă din Italia”, înseamnă că era la îndemâna oricui. Nu exista nici un motiv să crezi că „omul divin” păgân şi martirul creştin aveau parte de protecţia divină cu totul altfel decât vrăjitorul sau omul de rând, nici că cel dintâi putea să se folosească de puterea pe care o emanau în chip mai eficient şi mai durabil decât ceilalţi. Nici o formă de „învestire” clară şi permanentă, de felul

celei care plasa divina *dignatio* într-o persoană, nu împiedica competiţia continuă şi fără rezultat definitiv pentru statutul spiritual. „Prietenii lui Dumnezeu” concurau într-un grup de egali, în care întâietatea incontestabilă era greu de obţinut. În secolul al II-lea, filozoful era înghesuit de vrăjitor, iar episcopul creştin de profetesa montanistă.

Pentru creştini, problema era mai acută decât pentru majoritatea altor grupuri. În cercurile creştine intimitatea nemijlocită cu Dumnezeu era atât de profundă încât îl putea copleşi pe cel care o dobândea. Pe scurt, „puterea” martirului era neechivocă, dar speranţa de viaţă a unui astfel de manipulant al puterii era, prin definiţie, strict limitată. Cu aceasta ajungem la o trăsătură atroce a lumii romane: exaltarea violenţei. *Cartea de tălmăcire a viselor* de Artemidoros arată că ea nu se restrângea la imaginarul creştin. Vise despre cele mai teribile experienţe din amfiteatru – lupta cu animalele în arenă[35], arderea de viu[36], chiar şi crucificarea[37] – au ajuns să fie asociate cu acelaşi imaginar frenetic al triumfului cu care vizionarii creştini îşi asociau suferinţele, în cazul acesta însă, autentice. Oamenilor săraci le plăcea să se viseze crucificaţi, pentru că asta însemna că urma să aibă parte de mărire.[38] „A fi jertfit pe altarul unui zeu sau în public dinaintea unei adunări sau într-o piaţă aduce mult noroc oricui.”[39] Aceasta a fost moartea lui Policarp. Dar să cauţi viziunea în moarte este fractura logică totală: cei care erau insensibili la durere erau „deja îngeri”[40], dar erau îngeri care, în curând, nu aveau să mai umble printre cei vii. Totuşi, martiriul era doar vârful icebergului în ceea ce priveşte atitudinile creştine faţă de apropierea divinităţii. Era o paradigmă a ideii de posedare. Nu trebuia să fii montanist la sfârşitul secolului al II-lea ca să crezi că divinitatea era eminamente accesibilă: „Îmi voi revărsa

duhul peste tot trupul şi fiii şi fiicele voastre vor profeţi, tinerii voştri vor avea viziuni şi bătrânii vor avea vise”[41]. Iar când divinitatea era accesibilă, ea putea trece prin fiinţa materială ca vântul printr-un geam spart.

Ideea de posedare se găsea chiar în inima comunităţilor creştine timpurii. Dar era tipul de posedare care evidenţia solidaritatea şi structura practic nediferenţiată a grupului. Şi era benignă: în frumosul limbaj al lui Irineu, era vorba despre darea în clocot din adâncul omului a acelei fericite fuziuni de simţire pe care Adam o cunoscuse odinioară, în zorii creaţiei.[42] Cel posedat nu făcea notă separată de grup: abilitatea sa era pusă în slujba valorilor şi nevoilor grupului. Profeţii despre care se vorbeşte în *Didaché* erau nişte „virtuozi ai rugăciunii”[43], iar profetesa pe care o cunoştea Tertullian îşi lua materialul din lecturile biblice şi liturghie.[44] Mai mult decât orice, profeţii adevăraţi erau bărbaţi şi femei care – era evident – abandonaseră orice iniţiativă personală. Numai „falsul profet” îşi păstra mintea întreagă şi îşi înjgheba o rânduială proprie pornind de la îndoielile şi nesiguranţele membrilor individuali ai comunităţii. Profetul adevărat vorbea când îl punea Dumnezeu să vorbească şi vorbea despre nevoile grupului ca întreg, nu despre indivizi.[45] Se pune un accent major, la fel ca în cazul păgânilor, asupra rolului colectiv al profeţiei.

Iniţiativa personală şi transa nu sunt deloc incompatibile, dar gradul de iniţiativă personală care îi este îngăduit celui posedat depinde în mare măsură de grupul din care face parte. În mare, ceea ce îşi doreau comunităţile creştine din secolul al II-lea era consensul în perioade de îndoială şi de tulburare a standardelor morale. Consensul se putea întruni în jurul figurii opace a profetului. De aceea, toate mişcările profetice din epocă conţin un element de *báthos*.[46] Oricât de radicale erau pretenţiile sale, Paracletul montaniştilor a apărut ca un

zbir aferat şi de modă veche, care gestiona anxietăţile unor mici grupuri de puritani ce aveau sentimentul că trăiesc pe marginea prăpastiei. O creştină a visat că un înger a bătut-o uşurel pe cap, spunându-i că, de vreme ce e gata să-şi lase frumosul păr neacoperit, ar putea să se dezbrace de tot.[47]

Aşa că, pe vremea lui Aelius Aristides, prietenii creştini ai lui Dumnezeu erau inhibaţi de forma de accedere la divinitate care era deopotrivă prea uşoară şi prea abruptă. Modificarea acestei forme în secolul următor i-a permis lui Ciprian să se dispenseze de profeţie şi, ca episcop al Cartaginei, să stea în fruntea unei instituţii cu contururi clare, chiar aspre. Ceea ce i-a încurajat pe urmaşii lui de peste două generaţii să ţină piept cu un calm tulburător unui autocrat care, socotindu-se la rândul lui „om al lui Dumnezeu”, vorbea aceeaşi limbă ca şi ei.

Soluţia din secolul al III-lea la problema contactului cu divinitatea a venit din altă vână a acelei *koiné* mediteraneene. Se spune de obicei că evoluţia Antichităţii Târzii este marcată de adâncirea dihotomiei dintre suflet şi trup. „Acea dihotomie provine, desigur, din Grecia clasică – cel mai bogat în consecinţe şi, poate, cel mai problematic dar al ei pentru cultura omenirii.”[48]

Totuşi, pentru Antichitatea Târzie cel mai rodnic dar al Greciei a fost ideea multiplicităţii sufletului. Plutarh e ferm în această privinţă: sufletul nu e simplu, e compus. Şi dincolo de multele „straturi” ale sufletului se găseşte sufletul autentic, care e superior celui dintâi în aceeaşi măsură în care sufletul dintâi este superior trupului.[49] Gânditorii din Antichitatea Târzie au plasat în vârful acestei ierarhii a sufletului un protector nevăzut şi intim, *daimonul* personal, *genius*, îngerul păzitor – o fiinţă nevăzută şi puternică însărcinată cu apărarea individului şi imaginată, în mare, ca o prelungire ascendentă a

individului. Omul ales nu avea astfel numai un protector mai puternic. Prietenia lui intimă cu protectorul său mergea până la contopirea identităţilor lor. În anul 240, tânărul Mani îşi începea cariera de vizionar după un contact de felul acesta cu Dublul său ceresc: „Mi l-am făcut al meu, foarte al meu”[50]. În anul 310, Constantin se pregătea de victorie cu o viziune a lui Apollo *al său*: „L-ai văzut şi te-ai recunoscut pe tine în el [...] tânăr şi vesel, aducător de mântuire şi de o frumuseţe răpitoare”[51].

Tema însoţitorului nevăzut este una dintre trăsăturile cele mai acute şi mai atent elaborate din religiozitatea Antichităţii Târzii. Aşa cum scria Sabine MacCormack într-un studiu despre împărat şi *genius* al lui din perioada asta: „Avem de-a face cu o conştiinţă religioasă capabilă să înţeleagă existenţa ca perechi ce transcend hotarele statornicite între sfera divină şi cea omenească”[52]. Pentru omul din Antichitatea Târzie această credinţă seculară era în aşa fel instrumentată încât să rezolve o problemă nouă. Amplasa contactul cu divinitatea în însăşi structura personalităţii. Oamenii importanţi aveau daimoni protectori importanţi, iar aceşti protectori le erau la fel de personali ca propriile suflete. Accesul la divinitate le era astfel, lor şi numai lor, şi sigur, şi la îndemână. Arthur Darby Nock spunea: „Un *comes* [„un însoţitor”] era echivalentul unei linii de comunicare private”[53]. Cu asemenea ghizi personali permanenţi, era mai puţin nevoie să cauţi sau să manifeşti puterea spirituală prin experienţa discontinuă şi răvăşitoare a martiriului şi a posedării. Mai mult, o astfel de credinţă lămurea statutul omului în lumea aceasta prin conectarea lui permanentă la una dintre treptele precise ale ierarhiei lumii nevăzute. Cultivarea superiorităţii nu oferea numai momente fulgurante de întâlnire făţişă cu divinitatea, ci presupunea o relaţie neechivocă şi stabilă cu o figură de rang

corespunzător din înalta societate din ceruri.[54] Omul de lume care a fost Ammianus Marcellinus şi-a dat seama că acest tip de relaţii cu cerul li se potrivea oamenilor decişi să ocupe un loc pe pământ: „Teologii susţin că tuturor oamenilor care văd lumina zilei le sunt asociate divinităţi spre îndreptarea faptelor lor. Totuşi acestea li se arată numai puţinora, şi anume acelora ale căror multiple virtuţi i-au adus la desăvârşire (*quos multiplices auxere virtutes*)”[55].

Această temă a fost mereu prezentă în mediile creştine, doar că în secolul al III-lea a intrat brusc în atenţia generală. Cel mai pasionat exponent al ei era Origen, un om al cărui optimism cald se trăgea din sentimentul că e protejat de prezenţe puternice, iubitoare şi nevăzute.[56] Creştinul care merge la biserică intră într-o clădire împrejmuită de îngeri păzitori.[57] Teama lui de demoni este domolită de certitudinea că prezenţele angelice asistă şi la ţeserea gândurilor.[58] Progresul lui spiritual este o ascensiune sigură pe marea scară a ierarhiei îngereşti.

Într-un sistem de felul acesta, frontiera dintre divin şi uman este larg deschisă. Plafoanele din vechile credinţe au fost înlăturate. „Fără limită” sunt vorbele care rezumă viziunea lui Origen despre om. Conceptul lui de „viaţă angelică” – marea speranţă că bărbaţii şi femeile ar putea duce încă de pe pământ o viaţă de mai înaltă statură, pe potriva fiinţelor angelice – era un gând care i-a fascinat şi care le-a repugnat deopotrivă asceţilor creştini de atunci încoace. *Et non erit homo*: era cea mai arzătoare speranţă a acelei epoci de ambiţie spirituală.[59]

Totuşi, odată cu Origen, această speranţă a dat în pârg. Era parte a unui proces continuu, de vreme ce întregul univers vizibil se căznea să se afunde tot mai tare în relaţia intimă cu scopul lui nevăzut. Chiar şi soarele îşi canoneşte măreţul trup strălucitor şi suspină: „Ar fi mai

bine, mult mai bine să mă topesc întru Hristos!”[60] În consecinţă, cu tot perfecţionismul lui acut, viziunea despre om a lui Origen punea accentul pe resursele permanente ale identităţii individuale şi pe procesele lente şi sigure prin care această identitate vădea posibilităţi tot mai înalte. Profetul Daniel, insista Origen, nu era „posedat”, dar era adesea inspirat „de vedenii şi de vise şi se bucura în toată vremea de prezenţa unui înger clarvăzător”[61]. Cu aceasta ajungem la un moment de cumpănă al atitudinilor creştine faţă de felul în care contactul cu divinitatea poate modela omul: nu mai e „deodată, ca-n cădere, Pavel”, ci mai degrabă „ca Augustin, târându-şi zilele cu meşteşug”[62].

Putem arunca o privire la ce însemnau asemenea credinţe. În anul 234, un tânăr, Grigore, expatriat din Pont, fiul unei familii pe jumătate creştine, tăia frunze la câini pe la administraţia imperială din Cezareea Palestinei. E un exemplu tipic pentru mulţi greci care se buluceau la curtea imperială după ce învăţaseră latină şi drept roman la Beirut. E vorba de un proces de aculturaţie de pe urma căruia, după cei mai mulţi cărturari, greaca lui Grigore nu şi-a mai revenit niciodată. În Cezareea, acest tânăr singuratic şi dezorientat a intrat în legătură cu cercul de studiu al lui Origen. Era ca sosirea lui Augustin la Milano: *veni Mediolanum, ad Ambrosium episcopum*[63].

Grigore a aflat, în limbajul îngerului păzitor, o modalitate de a-şi înţelege experienţa, deopotrivă pe cea a loialităţii sale entuziaste faţă de Origen şi pe cea a enigmaticei sale evoluţii. În Origen simţea prezenţa „îngerului Marelui Sfat”, adică a lui Hristos însuşi, la fel cum, cam pe aceeaşi vreme, Porfir îşi dădea seama că Plotin, eroul lui, avea drept protector un zeu, şi nu un *daímon*. Pentru Grigore, credinţa în îngerul păzitor era o mărturie pentru o viaţă al cărei scop era cu atât mai ferm

şi ale cărei resurse cu atât mai bogate cu cât se găsea într-un misterios dezacord cu aşteptările şi experienţele de suprafaţă ale existenţei sociale:

> Într-adevăr nici eu, nici vreunul dintre ai mei n-am ştiut ce mi se potriveşte [...]. Vreme îndelungată, acea instanţă îngerească m-a hrănit, m-a format şi m-a ţinut de mână. Mai mult decât orice, m-a condus la omul acela extraordinar, cu care n-am avut nici o legătură înainte. Un om care nu era nici neam cu mine, nici vecin, nici nu era din provincia mea şi care n-avea nici o legătură cu locul meu de baştină.[64]

Cam în aceeaşi vreme, după cum aflăm din biografia lui Mani editată de L. Koenen şi A. Henrichs, un tânăr a început să-şi dea seama de diferenţele dintre el şi semenii lui din mediul închis al unui sat sectar din sudul Mesopotamiei. Acea lume închisă era tulburată de ultimele zile ale domniei Arsacizilor în Seleucia. Influenţa occidentală, care pentru Mani a luat forma unui interes deosebit pentru Sfântul Pavel, „păgânul”,[65] se infiltra încet-încet: înaintea potopului de meşteşugari creştini, au fost zidarii, mătăsarii şi filozofii itineranţi, atraşi în Mesopotamia pe măsură ce umbra regilor sasanizi se întindea peste Orientul Mijlociu. La fel ca Grigore Taumaturgul, Mani şi-a zis că şi-a aflat calea sigură într-o lume mare şi bulversantă. Şi-a descris experienţa în termeni similari, chiar dacă mai abrupţi. Biografia lui Mani este povestea unui copil înconjurat de îngeri. „Venind la mine, duhul [dublul ceresc] m-a ales, m-a socotit potrivit, m-a osebit, scoţându-mă din mijlocul sectei în care am crescut.”[66]

În spatele unor credinţe de felul acesta se simte presiunea grupurilor din care făceau parte oameni ca Grigore şi care acceptaseră conducători ca Origen şi Mani.

Să aruncăm o privire la comunitatea creştină de la mijlocul secolului al III-lea.

Nu trebuie să ne gândim la aceste comunităţi ca la nişte grupuri de misionari. Dacă se vor fi extins, au făcut-o încet şi nesistematic. Într-o societate în care familia conta atât de mult, valorile religioase erau transmise din tată în fiu şi erau vehiculate între limitele înguste şi schimbătoare ale gospodăriilor. Convertitul matur era o *rara avis*. Era o floare cu care, oricât de bine articulată va fi fost, nu se făcea primăvară în cultura creştină timpurie. Comunitatea creştină de la mijlocul secolului al III-lea se poate imagina mai bine ca un conglomerat de creştini vechi – pentru care creştinismul era deja o religie a străbunilor – şi o mai vastă zonă gri de practicanţi căldicei, din rândul cărora se recrutau în mod previzibil *lapsi* în timpul prigoanelor păgâne, aşa cum, un secol mai târziu, când biserica creştină a dobândit recunoaştere oficială, din rândul lor se recrutau *ficti.* Cea mai mare realizare a unui astfel de grup – în disciplină, ritual şi literatură – a fost să găsească o voce care să se adreseze lumii din afară. Acest lucru l-a făcut biserica din secolul al III-lea prin intermediul episcopilor şi al învăţătorilor de credinţă, a căror autoritate a fost legitimată, aşa cum am arătat mai sus, şi ale căror concepţii erau adesea comunicate în atmosfera de şcolarizare intensă pe care o aflase şi Grigore Taumaturgul în *didaskaleíon*-ul lui Origen. Creştinismul era în stare să înţelepţească pe oricine intra în rândurile comunităţii. Învăţătorii creştini ofereau o concepţie despre om şi lume care tăia multe din nodurile gordiene ale vieţii sociale într-un fel care era cu atât mai convingător cu cât era mai stabil simbolic.

Să luăm un exemplu de cum se petreceau lucrurile. La Roma, Iustin Martirul era învăţătorul dezrădăcinaţilor din Asia Mică. Ei proveneau din familii deja creştine, dar numai

învăţătura lui dădea sens credinţei lor.[67] Oricine citeşte *Lógos şi Nómos* de Carl Andresen îşi dă seama cum se lua Iustin la trântă cu problemele iscate de experienţa lor de dezrădăcinaţi din ţara de obârşie şi cum le oferea o metodă de înţelegere a ceea ce li se întâmplase. Imigraţia şi slăbirea legăturilor cu familia nu făceau, prin ele însele, din nimeni creştin autentic,[68] dar creştinismul lui Iustin, care insista asupra neajunsurilor cutumelor locale şi regionale, pe de o parte, şi asupra superorităţii legii raţionale pe care o împărtăşeau toţi oamenii în toate circumstanţele, pe de altă parte, îi oferea creştinului care frecventa *didaskaleíon*-ul său ceva mai mult decât o simplă consolare pentru asprimea unui proces social.[69] Făcea procesul inteligibil şi îi permitea individului să se adapteze şi să se integreze. În acest sens, biserica creştină a putut deveni, pe nesimţite, moaşa acelor schimbări sociale care au slăbit controlul rivalilor săi.

Aceasta a fost trăsătura bulversantă a creştinismului din secolul al III-lea. S-a creat astfel o comunitate care a acceptat evident, în formă simbolică, prăbuşirea echilibrului pe care se bazase şi comunitatea tradiţională păgână. Iniţierea în ea era gândită să formeze oameni degrevaţi de complicaţiile identităţii lor pământeşti. Etosul ei a produs o viziune atomizată asupra persoanei, care era mai puţin legată de ideea de familie, de vecinătate sau de ţară de baştină. În acelaşi timp, în relaţiile ei cu propriii conducători, a creat în miniatură o lume care acceptase legături permanente de loialitate nesmintită faţă de categoria înaltă a „prietenilor lui Dumnezeu”.

Botezul creştin era o ceremonie de simplificare: nu era atât o ceremonie de respingere sau de renunţare, cât una de retezare a înclinaţiilor aberante şi contradictorii din viaţa şi personalitatea celui botezat.[70] Demonii care erau scoşi în exorcisme nu erau percepuţi neapărat ca forţe

persecutorii, veşnic ostile umanităţii. O reprezentare atât de dramatic dualistă nu dă seama de nuanţele imaginarului epocii. Într-o mult mai mare măsură, demonii erau făpturi aberante[71] pentru că erau neterminaţi. În legendarul iudaic, erau acele suflete cărora Dumnezeu nu a reuşit să le dea trupuri în seara de Sabat.[72] Sau erau rezultatul unui indezirabil amestec de categorii cereşti şi pământeşti. În această din urmă perspectivă, ei erau sufletele odraslelor născute după împerecherea îngerilor cu fiicele oamenilor. Caracterul enigmatic şi ambivalent al culturii omenirii se datora dezvăluirii tainelor – aşa cum se dezvăluie tainele în asemenea circumstanţe – de după teribila împerechere care presupunea tulburarea hotarelor dintre cer şi pământ.[73] Acolo îşi aveau obârşia deprinderile care au adus tensiuni şi confuzie în omenire: de la „folosirea antimoniului şi a fardurilor pentru pleoape”[74] până la „toate armele morţii […] scutul, platoşa şi sabia de război”[75] şi la „scrisul cu cerneală pe hârtie, prin care mulţi au păcătuit din veac până astăzi”[76]. În această concepţie, „puterea pământească” a demonilor asupra omenirii se face vinovată nu doar de nenorociri şi năpaste inerente, ci şi de toate aberaţiile şi confuziile latente din cultura umanităţii şi din relaţiile sociale.[77] Se cuvine să ne aducem aminte că, pentru creştinii din secolele al II-lea şi al III-lea, povestea împerecherii îngerilor cu fiicele oamenilor şi a consecinţelor ei sinistre pentru liniştea omenirii nu era un mit îndepărtat, ci harta pe care-şi însemnau distrugerile şi tensiunile din jur. Când Tertullian vorbea despre alungarea astrologilor din oraşele romane, el înţelegea această măsură ca pe o încercare de „măturare” a elementelor aberante şi distructive din societate, măsură ce continua, pe pământ şi în vremea lui, alungarea din ceruri a îngerilor căzuţi.[78] De aceea creştinii păşeau dintr-o lume abandonată „puterilor dezlănţuite”, devenită primejdioasă

din pricina deprinderilor neterminate şi distrugătoare învăţate din surse aberante, într-o lume a protecţiei ferme şi neechivoce a îngerului păzitor.[79]

Aflaţi sub o astfel de protecţie, socoteau că stelele nu mai aveau nici o putere asupra lor.[80] Şi în acest punct se cuvine să fim exacţi. Cărturarul modern se aşteaptă ca omul antic să suspine strivit de determinismul credinţelor astrologice din epocă.[81] Se poate însă ca omul din Antichitatea Târzie să se fi raportat altfel la stele. Influenţa lor nu i se va fi părut ineluctabilă, ci enigmatică. Credinţele astrologice erau expresia condensată a relaţiei cu lumea a unui om care accepta să fie pus dinaintea a tot felul de alegeri contradictorii şi trecut prin toată gama paradoxală de succese şi dezastre. Astrologia aducea în viziunea oamenilor asupra propriilor vieţi şi personalităţi complexitatea şi conflictele pe care aceştia le surprindeau în mişcarea în zigzag a planetelor pe neclintirea bolţii cereşti.[82] Un horoscop era o reţea de forţe echilibrate şi contradictorii ţesută în ceruri, iar o viaţă trăită după horoscop era, în funcţie de poziţiile oamenilor implicaţi, o viaţă încredinţată unui păienjeniş de relaţii profitabile sau dezastruoase. Singura figură simpatică din procesiunea solemnă a notabilităţilor din secolul al IV-lea adunate în *Prosopografia Imperiului Roman Târziu* este aristocratul roman anonim al cărui horoscop dezvăluie acel amestec de cultură înaltă şi de succes atât în politică, cât şi în adulter pe care întreţeserea planetelor li-l oferea unor asemenea oameni.[83] Identitatea dată de stele era, de aceea, „convergenţa mai multor puteri contrare”[84]. O astfel de identitate plină de tensiune nu era pentru oricine: conflictul şi anomalia simbolizată de „răzvrătirea şi războiul puterilor [planetare]”[85] erau circumstanţe pe care creştinul căuta să le pună la punct prin botez. Se aştepta

să iasă eliberat simbolic de tensiunile şi aberaţiile pe care le vedea la sine însuşi şi în societatea din jurul lui.

Ce se scotea în evidenţă, în timpul iniţierii, prin acest simbolism cosmic se repeta ulterior în predicile bisericii. Un păgân ca Celsus va fi fost uluit de felul în care era folosită demonologia creştină la „izolarea” grupului creştinilor de semenii lor.[86] Dar nu trebuie să fim induşi în eroare de renunţările drastice încurajate de creştinism şi exemplificate la modul eroic de martiri. Viaţa de zi cu zi a comunităţilor creştine presupunea în mai mică măsură renunţarea propriu-zisă la societate, cât un proces de modificare şi reorientare simbolică a relaţiilor ei. Aceasta pentru că episcopul creştin susţinea că e în stare să răspundă la întrebarea: „Cine este aproapele meu?” Răspunsul din secolul al III-lea era mai direct decât paradoxul eroic cu care se răspunsese la început la această întrebare. Mai presus de toate, era reconfortant de îngust. Învăţătura bisericii îl definea pe creştinul care *nu* era neapărat dintre rudele sale, *nu* era vecinul său din cartier, *nu* era compatriotul sau concitadinul său: aproapele lui era semenul lui creştin. Acest răspuns a devenit tot mai relevant pentru condiţia oraşelor mediteraneene din secolul al III-lea. Modelul de paritate se bazase până atunci, la multe niveluri ale societăţii, pe o strânsă reţea de reciprocităţi întărite de tradiţie şi exprimate prin anumite acţiuni obligatorii. Destrămarea acestei reţele începuse să afecteze stabilitatea oligarhiei oraşelor, şi nu doar a ei. La nivelul mai umil al vieţii de cartier-club, inflaţia făcea tot mai dificile cheltuielile de autoasigurare care consolidau paritatea grupului.[87] Aceste presiuni au tensionat şi mai mult relaţiile de bună vecinătate. Confruntaţi cu o asemenea situaţie, creştinii au tăiat pur şi simplu nodul gordian al bunei vecinătăţi şi au contribuit în teorie şi încet la dezvoltarea unui sistem de

idei şi de gesturi rituale care le-au permis crearea, în termenii lor mai direcţi, a unei forme noi de vecinătate. În închipuirea lor, cel puţin, scăpaseră de povara unei societăţi pline de tensiuni.

Aceasta se vede la nivelul cel mai profund – în atitudinile faţă de rude şi faţă de viaţa de dincolo. Rudele moarte aveau o importanţă majoră pentru antici. Tertullian spune că sufletele rudelor moarte reprezintă una dintre forţele care se manifestă în posedări.[88] Când a pomenit din senin numele fratelui ei Deinocrates la rugăciune,[89] sfânta Perpetua va fi fost stăpânită de el, de un frate a cărui moarte de un cancer la faţă stârnise toată oroarea care însoţeşte o „moarte rea” într-o comunitate mică.[90] Acea *dignatio* dumnezeiască de care se bucura Perpetua i-a dat totuşi puterea să vadă, în urma rugăciunilor ei, că Deinocrates îşi redobândise pe lumea cealaltă sănătatea şi nevinovăţia din copilărie.[91] Perpetua ajunsese în pragul unei morţi aproape la fel de cumplite ca a fratelui său înainte să se poată elibera de amintirea lui.[92] Creştinul de rând avea la îndemână mijloace rituale mult mai puţin spectaculoase ca să-i încredinţeze cu bine lui Dumnezeu sufletele rudelor moarte. Cel puţin în teorie, Dumnezeu avea grijă de ele pe lumea cealaltă, nu cei care le supravieţuiau în aceasta. Coroniţele de trandafiri de la *Rosalia* nu erau necesare, arăta un apologet creştin, de vreme ce Hristos împodobise capetele celor morţi cu o cunună veşnică.[93] Chiar şi termenul *refrigerium*[3] şi-a schimbat subtil înţelesul. Viii nu le mai aduceau morţilor ce lipsea umbrelor lor, în schimb ei se împărtăşeau în jurul mormântului din pacea de care ştiau că se bucurau atunci morţii în siguranţă, fără să le mai ceară nimic celor vii.[94] Fapte mici indică slăbirea legăturilor cu rudele. Dacă luăm

[3] Ritual roman care consta în consumarea de mâncare în amintirea morţilor la mormânt (n. tr.).

în considerare evaluarea mormintelor romane din nordul Frigiei făcută de William Mitchell Ramsay, constatăm că încăpăţânarea de a folosi un mormânt numai pentru membrii unei familii începe să cedeze sub influenţa creştină: din şaptezeci şi cinci de epitafuri ale unor păgâni, numai trei vorbesc despre găzduirea unui prieten care nu e membru al familiei, pe când din douăzeci şi şase de inscripţii creştine, cel puţin şapte semnalează prezenţa unui străin.[95] Creştinii din secolul al III-lea îşi iubeau aproapele, dar asta poate pentru că aparţineau unui corp social în creştere care era mai hotărât decât în orice altă perioadă istorică anterioară să-şi aleagă aproapele. Unui observator păgân o astfel de iubire îi va fi întărit cele mai rele idei legate de egoismul specific epocii.

Oamenii de felul acesta şi-au ales conducătorii. Cariera şi atitudinile lui Ciprian o demonstrează în chip lămurit. E vorba de un om care nu era niciodată singur. Clientela magnatului din oraş era lipcă cu el.[96] Vastele lui proprietăţi au continuat să existe în mod misterios şi după renunţarea care a urmat convertirii sale.[97] Ca toate casele mari, au rămas un centru de alinare şi un punct de sprijin[98]; confiscarea lor putea fi socotită o recunoaştere a statutului lui dominant ca episcop al Cartaginei. Nici nu putea acţiona singur. Şi-a plănuit până şi moartea, instrumentându-şi cu abilitate anul de graţie care i s-a acordat într-un vis ca să servească nevoilor comunităţii pe care o conducea. Era decis să conducă. La fel ca în cazul oricărui împărat roman din Imperiul Târziu, urcarea lui în scaunul de episcop era înţeleasă ca o manifestare a hotărârii lui Dumnezeu, care era doar ratificată de oameni şi apoi prezentată altora ca formă de protecţie şi inspiraţie constantă ce-i însoţea orice iniţiativă de natură politică.[99] *Dignatio* a cântărit la fel de greu şi în felul în care lua deciziile, şi în felul în care a murit.[100] Nu e de mirare că,

având de-a face cu un om ale cărui hotărâre şi abilităţi diplomatice ajunseseră să prindă rădăcini şi în viaţa-i onirică, proconsulul a pronunţat sentinţa capitală *vix et aegre* [„cu mare greutate”]: Ciprian, „purtătorul de stindard” al „frăţiei criminale”, îl manipulase până şi în privinţa propriei morţi.[101]

În scrierile lui Ciprian despre biserica sa asistăm la apariţia unei comunităţi ideale în care faptele de viaţă din secolul al III-lea sunt primite cu un entuziasm nedisimulat. E vorba de o comunitate elevată: *dignatio*, *dignitas* şi mai cu seamă *gloria* îi înalţă pe unii cu mult deasupra semenilor lor.[102] Fie că a strecurat cu abilitate prestigiul mărturisitorilor (*confessores*) în oligarhia clericală a Cartaginei, elogiind familiile martirilor, fie că şi-a justificat propriul parcurs flexibil invocând vise şi viziuni, Ciprian ştia cum să evoce în scrisorile lui către alte comunităţi puternicul miraj al unei societăţi privilegiate.[103] În această chestiune era vorba de mai mult decât o simplă preluare de teme din lumea seculară a statutului social şi a ambiţiei.[104] Ciprian şi biserica lui au intrat în calitate de competitori în această lume. Tertullian poate fi numit *ecclesiarum sophista*; exuberanţa şi excentricitatea lui oglindesc o eră mai simplă. Ciprian este panegiristul bisericii, un om care putea orchestra acele subtilităţi stilistice specifice Imperiului Târziu pe care am învăţat să le savurăm şi prin mijlocirea cărora retorul acelei epoci putea comunica într-o formă acceptabilă dominaţia făţişă a unui singur om.

Ciprian nu era împărat. Avea şi el criticii lui, care spuneau despre el, ca despre Iosif: *Ecce ille somniator venit* [„Uite, vine visătorul ăla”][105]. Două generaţii mai târziu a venit şi visătorul: şi visele lui Constantin erau categorice. Cu toate acestea, Constantin s-a simţit bine printre episcopii creştini. Vorbeau aceeaşi limbă. În

concepţia acestora, puterea le era ratificată de „voia lui Dumnezeu”[106] şi „dată de cer”[107]; de asemenea, Dumnezeu le era *comes* [„însoţitor”][108]. Datorită climatului spiritual de la sfârşitul secolului al III-lea, titlul de „om al lui Dumnezeu”, pe care Constantin şi-l atribuise în deplin acord cu întâistătătorii bisericii creştine, nu e nepotrivit pentru primul împărat creştin.

Dar Constantin, „omul lui Dumnezeu”, şi noii lui colegi nu erau singurii purtători ai acestui titlu. Ei erau contemporanii mai tineri ai unor oameni care începuseră să ducă rolul pe care-l aveau „prietenii lui Dumnezeu” în societate cu o treaptă mai sus. În Egipt, Antonie, „omul lui Dumnezeu”, trecuse de primele stadii ale vieţii sale ascetice înainte ca Constantin să dea bătălia de la Pons Milvius în 312. Pahomie întemeiase prima sa comunitate de la Tabennesi cu câţiva ani înainte ca împăratul să pună ordine în provinciile răsăritene ale Imperiului Roman în 324. În geneza Antichităţii Târzii, călugării din Egipt au jucat un rol mai durabil decât Constantin.

4
DE LA CERURI ÎN PUSTIU: ANTONIE ŞI PAHOMIE

Cine venea în Egipt în secolul al IV-lea venea într-o ţară străină cu multe surprize: „Am venit odată din Siria la ava Poimen şi am vrut să-l întrebăm despre învârtoşarea inimii, însă bătrânul nu ştia greceşte şi tălmaci nu era. Când a văzut că ne întristăm, bătrânul a început să vorbească greceşte”[1].

Istoria socială şi religioasă a Egiptului din epoca romană târzie suferă pentru că a fost tratată izolat. S-a insistat prea mult asupra a ceea ce Egiptul *nu* împărtăşea cu restul lumii mediteraneene. Viziunea conform căreia Egiptul era o regiune a cărei populaţie a fost ţinută departe, în diferite măsuri, de restul lumii romane atârnă greu în interpretarea pe care o dăm mişcării ascetice. A devenit astfel foarte dificil de apreciat relevanţa pe care a avut-o experienţa călugărilor din Egiptul secolului al IV-lea – Antonie şi Pahomie – în „dezbaterea despre sacru” în lumea mediteraneeană, care a intrat într-o fază decisivă în epoca lui Constantin. Totuşi, la fel ca arta şi arhitectura Egiptului copt, creşterea debordantă a mişcării ascetice nu era produsul unei tradiţii „naţionale” monolitice şi enclavizate, ci o prelucrare extrem de abilă şi de logică, în condiţii locale specifice, a temelor acelei *koiné* mediteraneene.[2] Această observaţie explică într-o anumită măsură rolul pe care-l juca Egiptul în lumea mediteraneeană din secolul al IV-lea. Egiptul a devenit „un teatru splendid” în care se jucau cu o limpezime şi cu o savoare inimitabilă dinaintea unui public care provenea din toate clasele şi regiunile lumii romane temele esenţiale dezvoltate în comunităţile creştine din secolul al III-lea. Aş dori de aceea să atrag atenţia asupra acestui aspect propriu al vieţilor lui Antonie, Pahomie şi urmaşilor lor. Literatura mişcării ascetice ne permite să punem sub lupă unele din marile teme care deveniseră dominante în secolul al III-lea. Putem să extragem aceste teme din viaţa agitată şi confuză a comunităţilor creştine de la oraşe şi sate şi să le observăm, odată cu pustnicii, înflorind, proaspete, cu totul neaşteptat, în lumina limpede a pustiului.

Pentru că, dacă ne întoarcem privirea la satele de la sfârşitul secolului al III-lea sau la cele de la începutul celui

de-al IV-lea, putem descoperi o ramificare şi mai radicală a reacţiei creştine la prăbuşirea vechilor solidarităţi. Impresia covârşitoare pe care o dă literatura despre primii pustnici creştini este că avem de-a face cu oameni care s-au trezit mânaţi în pustiu de o criză a relaţiilor interumane. Aceştia au ajuns să analizeze tensiunile dintre semenii lor cu o atenţie mereu trează. Au vorbit despre asta cu o autoritate şi cu o pătrundere care fac din *Patericul egiptean*[3] cea din urmă şi una dintre cele mai de seamă producţii ale literaturii sapienţiale din Orientul Apropiat. Literatura ascetică priveşte în spate către un mediu în care tensiunile traiului „în lume" deveniseră insuportabile. În inima pustiului, călugării vorbeau încă unii cu alţii despre viaţa agitată din Valea Nilului: „Cum e lumea? Vine apa la vremea ei?"[4] Însăşi existenţa călugărilor îi vorbea satului despre el însuşi şi despre valorile lui, la fel cum – şi mai tulburător – satul încă le vorbea acestora:

> Un frate a stat în afara satului lui şi mulţi ani nu s-a dus în sat, şi le zicea fraţilor: „Uite câţi ani am [aici] şi nu m-am dus în sat, iar voi v-aţi tot dus. Atunci ei i-au zis lui ava Poimen despre el, iar bătrânul a răspuns: „Eu unul m-am dus noaptea şi am dat roată satului ca să nu mi se laude gândul că nu m-am dus".[5]

Din surse ca *Patericul egiptean* putem, aşadar, spera să obţinem un negativ din care să reconstituim „punctele de fricţiune" ale unui sat egiptean din vremea mişcării ascetice.

Satele par să fi trecut printr-o criză a solidarităţii mai serioasă decât obişnuitele tensiuni nerezolvate ale vieţii ţărăneşti. Tensiunea era la fel de veche ca satul însuşi. Un sat era suma gospodăriilor care îl alcătuiau. Autarhia şi totala eliberare de constrângerile impuse de vecinii lor erau idealuri care, deşi niciodată atinse, întreţineau

speranţele ţăranilor egipteni. Vecinătatea era un etern prilej de încordare. În Palestina, „sătenii spun că profetul Mohamed a poruncit să te ai bine cu vecinii de până la a şaptea casă”[6]. Dovezile din Egiptul roman târziu arată că profetul era optimist. Satele din care proveneau pustnicii nu erau locuite de felahii docili şi copleşiţi de biruri din închipuirile moderne, ci de mici proprietari de pământ teribil de aspri, pentru care violenţa fizică şi cea verbală erau deopotrivă de normale:[7] „Cel care locuieşte cu fraţii”, zice ava Matoes, „nu trebuie să fie pătrat, ci rotund, ca să se poată întoarce către toţi”. Şi continuă: „Nu datorită virtuţii stau singur, ci din pricina slăbiciunii; tari sunt cei care umblă în mijlocul oamenilor”[8]. Totuşi, detaşarea nu intra în discuţie. Din pricina nesiguranţei economice, a rigorilor de impozitare şi a ineluctabilei reguli a accesului la apă, nevoia de cooperare pentru controlul asupra preţioasei ape a Nilului îi constrângea pe proprietarii fireşte egoişti ai gospodăriilor la contacte şi colaborare constante, umilitoare şi pline de fricţiuni cu semenii lor.

Tensiunile de felul acesta erau esenţa vieţii ţărăneşti; dar, la sfârşitul secolului al III-lea, ele s-au acutizat pentru că polii lor au ieşit mai tare în evidenţă, iar dârzenia pe care au dobândit-o unii săteni era cu atât mai pronunţată după descoperirea unui nou instrument religios. În primul rând, posibilitatea progresului individual, la nivelul proprietarului rural, a crescut faţă de generaţiile anterioare. În secolul al IV-lea, sătenii egipteni ajung ţărani-proprietari.[9] Mulţi ţărani s-au ridicat cu mult deasupra semenilor lor. Într-o vreme când proprietatea medie era în unele sate de patruzeci şi patru de *arourae*,[10] familia sfântului Antonie poseda vreo trei sute, „foarte mănoase şi frumoase la vedere”.[11] În casa lui ava Teodor era destul de mâncare chiar şi în toiul iernii, iar el şi-a început „cariera” într-o chilie pe care şi-a construit-o în

propria grădină bine îngrijită.[12] Studierea bazei de recrutare la mişcarea ascetică şi a înzestrării marilor mănăstiri de-a lungul Antichităţii Târzii ne abate atenţia de la bine-cunoscutele categorii sociale ale Imperiului Târziu, adică de la marii proprietari şi ţăranii dependenţi, către ambigua, dar nu mai puţin importanta categorie a „micului proprietar înstărit”.

Totuşi, exact în aceeaşi perioadă în care micii proprietari se aşteptau să-şi ia soarta în mâini, neconstrânşi de vecinii lor, s-au trezit traşi înapoi de creşterea poverii impozitelor impuse satului în întregime. Astfel, în generaţia ai cărei indivizi sperau să se descurce mai bine decât oricând pe cont propriu, tensiunile şi fricţiunile vieţii la comun s-au reafirmat cu deosebită asprime. Eliberarea, *anachóresis,* era reacţia reflexă a ţăranilor egipteni aflaţi într-o poziţie dificilă. Puteau să se mute în alt sat[13] sau să caute mjloace asemănătoare de dezlegare de semenii lor. Recunoaştem un asemenea ţăran în persoana lui Aurelius Isidor, mic proprietar înstărit de modă nouă: analfabet, dar posedând o colecţie frumoasă de acte şi plângeri în interesul lui, averea lui Isidor crescuse cu vreo nouăzeci de *arourae* între anii 299 şi 310. De-a lungul „carierei” sale, scăpase de furtunile vieţii de la sat stăruind în mod neobişnuit asupra ideii de neimplicare. Era, zicea el în mod repetat, „un om cu mijloace modeste”. Când i-a fost atacată casa în 316 d.Hr., a ştiut exact cum să se prezinte: „Cu toate că am mult pământ şi mă ocup cu cultivarea lui, nu am nici o legătură cu nimeni din sat, ci îmi văd numai de-ale mele (*katá emautón anachoroúntos*)”[14].

Acea *anachóresis* a lui Isidor era o retragere de natură politică. Totuşi ea arată cât de viu era idealul neimplicării în minţile oamenilor. În oraşe, creştinismul formase deja un limbaj al dezangajării. Antonie a aflat într-o biserică

creştină răspunsul la întrebările care începuseră deja să-l tulbure: „Se întâmpla să fie pe drumul spre biserică. Pe când mergea el aşa, şi-a adunat minţile şi s-a gândit cum au lăsat apostolii totul şi l-au urmat pe Mântuitorul”[15].

De aici atracţia statornică pe care o simţeau în acea epocă societăţile ţărăneşti ale Mediteranei faţă de omul sfânt de sorginte ascetică. În actul său de *anachóresis*, acesta concentra rezolvarea logică a unei dileme cu care ţăranul mediu, mai ales ţăranul mediu înstărit, se putea identifica cu totul:

Auzi câteodată, la mâna a zecea,
Ca un epitaf:
A renunţat la tot
Şi s-a cărat.
Şi glasul mereu o să-ţi rămână
Convins c-aprobi
Îndrăzneţul şi purificatorul,
Fundamentalul gest.[16]

Pentru că, mai mult decât orice puteri supranaturale, publicul vedea în pustnic gestul renunţării în sine (*anachóresis*). Puterea şi faima lui veneau din aceea că jucase dinaintea unei societăţi prinse în mrejele obligaţiilor opresive şi ale relaţiilor încordate rolul omului profund independent, autarhic.[17]

În această privinţă temele secolului al III-lea dobândesc un sens nou, mai abrupt în minţile călugărilor din secolul al IV-lea. Călugărul era prin excelenţă „omul singur”. Hotărârea lui de „a sta singur” în pustiu a dat viaţă unei lungi tradiţii de speculaţie privitoare la simplitatea lui Adam: „slava lui Adam” se concentra în persoana lui.[18] Totuşi caracterul drastic al renunţării ascetice marca o diferenţă crucială între teoria secolului al III-lea şi practica secolului al IV-lea. Acea *anachóresis* a călugărului din

secolul al IV-lea avea loc într-o lume care era foarte sensibilă la semnificaţia ei *socială*. Era un gest care îşi avea obârşia în tensiunile dintre oameni, iar mesajul ascetic îşi trăgea puterea de convingere de pe urma rezolvării acelor tensiuni.

De aceea, Părinţii pustiei acordau cea mai mare atenţie legăturilor care îi ţineau în chip dezastruos pe oameni prinşi unii de alţii, nu legăturilor care ţineau prinse sufletele de trupuri. Pe lângă imaginarul „vertical”, prin care sufletul îşi demonstra apropierea de o sursă de putere „cerească” cu ajutorul căreia triumfase asupra domeniului „pământesc” al trupului, aflăm şi un imaginar „orizontal”, căruia i se acordă o importanţă similară.[19] Până şi în gesturile intime şi private de mortificare, ca triumful asupra propriei sexualităţi, se socotea că ascetul practica un ritual dramatic şi uşor perceptibil de dezangajare socială. Pe cale de consecinţă, puterea „cerească” ajunsese să fie asociată mai puţin cu o relaţie intangibilă cu lumea de dincolo, cât cu o poziţie ascetică clară faţă de lumea aceasta. Relaţia cu cerul era dovedită în mod irefutabil de retragerea în deşert.

O privire asupra ispitelor prin care treceau asceţii va fi grăitoare în acest sens. Să începem cu evidenţele: ce înţelegeau ei prin „demonul curviei”? Nu chiar ceea ce am înţelege noi astăzi. Fără îndoială, o parte din experienţa noastră legată de sexualitate ar fi coincis în anumite privinţe cu cea a primilor pustnici: „Diavolul s-a prefăcut într-o fecioară etiopiană pe care o văzusem odată în tinereţea mea, vara, la cules de trestie, şi a venit şi s-a aşezat pe genunchii mei”[20]. Însă, dacă ar fi să întrebăm care era semnificaţia precisă a sexualităţii în viaţa curentă a acestor oameni, am primi un răspuns care este mai puţin modern şi mai puţin serios. Femeia reprezenta tot ce era mai stabil şi mai protector în viaţa bărbatului. Când un

bărbat îşi visează nevasta, scrie Artemidoros, se gândeşte de regulă la slujba lui: „Femeia este fie îndeletnicirea celui care visează, fie meseria care-i face plăcere”[21].

Când un pustnic era atacat de „demonul curviei”, gândurile lui nu se îndreptau la nevoile sexuale ale trupului său, ci la teribilele constrângeri din satul lui:

> Ava Olympios de la Chilii se războia cu curvia. Şi-i zice gândul: „Hai, ia-ţi femeie!” S-a sculat, a făcut lut şi a modelat o femeie. Şi-şi zice: „Iată-ţi femeia. Ei, acum trebuie să munceşti mult ca s-o hrăneşti”. Şi muncea de se rupea. După încă o zi a făcut iarăşi lut şi şi-a modelat o fiică. Îşi zice în gând: „Ţi-a născut femeia. Trebuie să munceşti mai mult ca să poţi hrăni copilul şi să-l îmbraci”. Aşa a făcut şi a obosit. Şi-şi zice în gând: „Nu mai am putere să îndur chinul ăsta”. Iar gândul i-a răspuns: „Dacă nu mai ai putere să înduri chinul ăsta, nu-ţi căuta femeie”. Când i-a văzut chinul, Dumnezeu i-a luat lupta, iar el s-a liniştit.[22]

Dimpotrivă, mânia, un păcat al relaţiilor dintre oameni, s-a umflat şi mai tare în cazul pustnicilor decât „demonul curviei”, care se ascundea în trupurile lor. Pe lângă ispita de natură sexuală, mânia şi relele de limbaj erau specifice lumii satului: „Un frate l-a întrebat [pe ava Isidor]: «De ce se tem demonii aşa de tare de tine?» Bătrânul i-a zis: «Pentru că de când m-am făcut călugăr m-am căznit să nu las mânia să-mi urce până în gât»„[23]. Tot ava Isidor a zis: „Într-o zi m-am dus la piaţă să vând nişte vase mici. Şi când am văzut cum se apropie de mine mânia, am lăsat vasele şi am fugit”[24]. Ava Agathon a umblat trei ani cu o piatră în gură ca să deprindă tăcerea.[25] Cele mai subtile anecdote din literatura monastică sunt cele despre uzul cuvintelor:

> Un bătrân a venit la ava Achilas şi l-a văzut scoţând sânge din gură şi l-a întrebat: „Ce e asta, Părinte?” Şi i-a zis

bătrânul: „E cuvântul unui frate care m-a întristat; m-am chinuit însă să nu-i spun şi m-am rugat la Dumnezeu să-l ia de la mine, iar cuvântul s-a făcut ca sângele în gura mea şi l-am scuipat. M-am liniştit şi am uitat de întristare”.[26]

Ascetul era un om care se pretindea mort. Dar moartea lui era o moarte socială, nu o simplă mortificare a trupului. Tăindu-şi orice dependenţă faţă de semeni, ascetul câştiga nepăsarea faţă de mormânt.[27] În felul acesta le-a descoperit arheologul chiliile în deşertul de la Esna: călugării trăiseră în ele „comme ensevelis vivants dans une retraite qui pourrait être une tombe: mais ils ne recherchent pas l’épreuve physique, la privation, la douleur”[28].

Detaşarea totală şi „moartea” socială pe care le presupunea gestul acelei *anachóresis* îi despuia pe asceţi de sprijinul normal al identităţii sociale. Pustnicul era privit ca un om pe cale să-şi găsească sinele adevărat. Prin *anachóresis* îşi rezolvase tensiunile şi incoerenţele în relaţia cu semenii. Şi se stabilea în pustiu, în conflict cu demonii, ca să-şi rezolve incoerenţele din suflet. Puterile pe care le vehicula ascetul veneau dintr-un lung proces de autocunoaştere. Pavel cel Simplu îl slujea pe Antonie de mulţi ani. După ce şi-a făcut norma zilnică de ascultare, bătrânul i-a zis: „«Acum eşti monah; rămâi singur ca să fii încercat de demoni.» Astfel, Pavel a locuit singur vreme de un an şi a fost socotit vrednic să primească putere asupra demonilor şi bolilor”[29].

În încercarea de a pătrunde în experienţele lui Antonie şi ale lui Pavel şi de a reconstitui semnificaţia acestor experienţe pentru contemporanii lor, nu trebuie să fim induşi de eroare de îndelungata tradiţie iconografică a *Ispitirii Sfântului Antonie*.[30] Preocupările pustnicului erau mai mult lumeşti şi mai puţin melodramatice. Antonie se lupta cu propria-i personalitate. Şi o făcea impunându-şi

privaţiuni ale simţurilor, circumstanţe în care se poate bănui că halucinaţiile şi stările emoţionale extreme erau căutate dinadins tocmai ca să fie depăşite, şi nu descoperite pe neştiute şi apoi puse naiv pe seama demonilor. Preocuparea pentru demoni a ascetului era doar partea de umbră a ideii la modă în secolul al III-lea despre existenţa unui spirit protector în prelungirea sufletului.[31] Personalitatea pustnicului, schiţată de opinia religioasă comună a epocii, oscila între paza statornică a lui Hristos[32] şi a îngerului propriu[33] şi puterile nestatornice şi incoerente ale demonilor. Limbajul folosit în cazul experienţelor lui Antonie îşi extrage limpezimea şi puterea de convingere din aceea că se referă la demoni ca la forţe exterioare sufletului. Aşa cum spunea A.D. Nock despre mistere: „Diverse intuiţii mistice şi profetice erau exprimate ca şi cum ar fi venit din surse exterioare omului în aşa fel încât acesta se credea mai degrabă o instanţă pasivă decât un agent propriu-zis”[34]. Or despre Antonie se credea că ieşise din încercări „ca unul care fusese iniţiat în sfinte mistere”[35].

Totuşi, nu trebuie să scăpăm din vedere nuanţa că, la fel ca îngerul păzitor, demonii erau înţeleşi ca prelungire a sufletului. O relaţie cu demonii presupunea o mai mare intimitate decât un banal atac din exterior: „să fii încercat de demoni” însemna să treci printr-o stare de conştientizare sporită a limitelor inferioare ale personalităţii. Demonii nu reprezentau numai tot ce era ostil omului, demonii însumau tot ce era aberant şi nedesăvârşit *în* om.[36] Demonii, creaturi nedesăvârşite, căutau desăvârşirea prin complicitate cu omul: „Abraham, ucenicul lui ava Agathon, l-a întrebat pe Poimen, zicând: «Cum se războiesc demonii cu mine?». Ava Poimen a zis: «Nu se războiesc cu noi atâta vreme cât le facem voile. Căci voile noastre se fac demoni şi ne chinuiesc să le

îndeplinim»„[37]. A înţelege şi a respinge demonii era un act de autoexorcism analog dobândirii simbolice a „simplităţii” în urma exorcismului baptismal. Acest gest închidea frontiere interioare lăsate în mod periculos deschise.[38] De aceea, oricât de multe sunt relatările despre confruntările asceţilor cu demonii, puţine tradiţii spirituale au pus un preţ atât de mare pe conştiinţa de sine. Conştiinţa de sine şi atenţia la demoni formează o pereche. În *Patericul egiptean*, pustnicii par mult mai preocupaţi de şirul gândurilor (*logismoí*) decât de demonii care se ascundeau în spatele lor. „Se spune despre ava Poimen că, ori de câte ori mergea la sinaxă, stătea singur şi-şi cerceta gândurile vreme de vreun ceas şi abia apoi pleca.”[39] „Cel care nu-şi dezvăluie gândurile le face să se ridice împotriva lui, iar cel care-şi mărturiseşte gândurile cu încredere înaintea părinţilor le alungă în pace şi linişte.”[40]

Preocuparea stăruitoare de a-şi da o identitate nouă prin moarte socială şi introspecţie prelungită era semnul că relaţia cu supranaturalul care era foarte prizată în cercurile ascetice se deosebea, în mod semnificativ, de tipul de relaţie cu supranaturalul de care se bucurau contemporanii lor păgâni din Egipt. Călugării din Egipt au contribuit la marcarea acestei diferenţe. Trebuie să-i privim o clipă în contextul pagânismului Antichităţii Târzii din care proveneau atât de mulţi dintre ei – printre care şi Pahomie –, context pe care-l surprindem în persoana preotului itinerant[41], a filozofului curios[42] şi în prezenţa tăcută a templelor pustiite în care s-au sălăşluit atâţia pustnici[43].

Ceea ce am aflat din „stilul” vieţii religioase de la sfârşitul secolului al II-lea şi din secolul al III-lea este că frontiera dintre divin şi uman era chinuitor de deschisă. „Prietenul lui Dumnezeu” se aştepta să se branşeze la un rezervor de putere şi de fericire aflat veşnic la îndemâna

sa. Tipul de contact cu divinitatea care reprezenta cel mai bine acest „stil” era şi cel mai puţin formal, adică viziunea onirică[44], dar şi metodele mai abrupte ca posedarea şi invocarea reliefau apropierea de supranatural, stăruind asupra permeabilităţii trupului omenesc la acesta şi asupra eficienţei ritualului în contactarea lui imediată.

Religiozitatea păgână a Egiptului pare să fi optat masiv în favoarea acestei căi de accedere la divinitate. Profetul păgân era încă o forţă de care trebuia să se ţină seama în secolul al III-lea.[45] *Oracolul Olarului*, pe care l-a primit un preot în transă, circula încă în secolul al IV-lea.[46] Păgânismul nu s-a „ofilit” în Egipt. Ar fi fals să credem că dezvoltarea creştinismului ascetic ar fi fost favorizată de o ruptură între păgânismul izolat şi dezrădăcinat al unei minorităţi elenizate şi un creştinism „naţional” de limbă coptă, aflat în plin reviriment. La fel ca arta coptă, Egiptul din secolele al IV-lea şi al V-lea a rămas deopotrivă de divizat între elemente creştine şi păgâne. Avem de-a face cu un tenace păgânism postclasic de expresie greacă, dar cu adânci rădăcini locale. Sculpturile şi ţesăturile copte care-i reprezentau pe Dionysos şi pe Hermes poate că nu l-ar fi impresionat pe Fidias, dar sub această înfăţişare de poveste vechii zei au continuat să fie forţe de care se ţinea seama în oraşele şi satele din Egipt.[47]

Pe la începutul secolului al IV-lea, în satele din Egipt se purta un război religios tăcut.[48] Cauzele conflictului au fost expuse în termenii accesului la supranatural. Din punctul de vedere al păgânilor, zeii se aflau în proximitatea imediată. Binecuvântarea lor era parte a tramei vieţii sociale obişnuite a unei comunităţi: erau acolo când preoţii îi chemau. „Unul dintre bătrânii din Tebaida a zis: «Sunt fiul unui preot păgân. Când eram tânăr, stăteam şi-l priveam adesea pe tata aducând jertfe idolului său. Odată,

strecurându-mă în spatele lui, l-am văzut pe Satan şi toată oştirea lui stându-i dinainte într-o vedenie».”[49]

Pahomie şi călugării lui din Tebaida proveneau din medii păgâne. Se luptau cu trecutul lor, instituind un stil nou de viaţă religioasă, în antiteză totală cu cel împotriva căruia se ridicaseră. În chestiunea accesului facil la divinitate, aleseseră *il gran rifiuto*. Şi-au doborât într-un fel propria identitate, caracterizată de gânduri şi pulsiuni păcătoase, ca pe un fel de „zid de întuneric”[50] aflat între ei şi prezenţele licărind intangibile ale lumii de dincolo.

Intimitatea comodă a epocii anterioare dispăruse:

> Cu cât se apropie omul de Dumnezeu, cu atâta îşi dă seama că e mai păcătos. Când l-a văzut pe Dumnezeu, profetul Isaia zicea despre sine că e „un nenorocit şi un necurat”.[51]
> Cum sunt cei care zic: „Vedem chip de îngeri?” Bătrânul le-a răspuns: „Mult mai binecuvântat e acela care-şi va vedea propriile păcate în toată vremea”.[52]

Ava Olympios a zis: „A venit odată la Sketis un preot al grecilor şi a intrat în chilia mea şi a dormit în ea. Văzând cum trăiau călugării, îmi zice: «Trăiţi aşa şi nu primiţi nici o vedenie de la Dumnezeul vostru?» «Nu», i-am răspuns. Şi preotul îmi zice: «Dacă îi slujim zeului nostru, el nu ne ascunde nimic, ci ne dezvăluie tainele sale, pe când voi, care vă osteniţi aşa cu privegherile, tăcerile şi nevoinţele, zici că nu vedeţi nimic?»„[53]

Atitudinea pe care o adoptaseră călugării era aceea de mustrare severă a stilului de viaţă religioasă specific lumii păgâne. Procesul numit *anachóresis* se împlinea cu respingerea studiată a modalităţii împământenite de folosire în societate a puterii provenite din surse supranaturale. Călugării se fereau de ambiguităţile pe care le presupuneau pretenţiile unora de a exercita puteri cereşti pe pământ. Ei defineau puterea cerească ca pe o

putere care nu trebuia folosită: „Unii spunea despre ava Antonie că îl avea pe Duhul Sfânt, dar el nu voia să vorbească [despre asta] dinaintea oamenilor, pentru că ştia ce se întâmpla în lume şi ce urma să se întâmple”[54].

Era desigur şi un oarecare panaş în respingerea aceasta atât de sârguincioasă a puterii supranaturale.[55] Era un caz tipic de *reculer pour mieux sauter* [„să te dai înapoi ca să sari mai bine”]: călugării câştigau mai multă putere respingând-o. Ei au impus în chip definitiv pentru Antichitatea Târzie în Egipt şi în alte părţi ale lumii mediteraneene figura sfântului. Aceasta însemna de fapt sălăşluirea mai durabilă a puterii spirituale în indivizi şi folosirea acestei puteri, în interiorul mişcării monahale, la constituirea de instituţii permanente. Sfântul din Egipt reprezenta culmea unui proces care începuse în rândul conducătorilor comunităţilor urbane creştine în secolul al III-lea: puterea supranaturală nu numai că exista, ea trebuia văzută că există, învestită în siguranţă, în chip observabil şi continuu, în anumiţi oameni, şi nu în alţii. Aceasta era oferta ascetului. Puterea lui nu venea din sporadice momente de transă, viziune sau vis. Nici nu putea fi dobândită prin mijloace aflate la dispoziţia omului de rând, prin vise sau prin săvârşirea unor ritualuri tradiţionale. Dimpotrivă, un stil de viaţă cu totul deosebit, bine delimitat de momentul primei desprinderi de comunitatea stabilă pe calea deşertului şi continuat cu perseverenţă vreme de decenii, a fost, se socotea, ceea ce i-a dobândit puterile pe care le folosea. Sfântul trebuia să lucreze şi să fie văzut că lucrează. Harisma era manifestarea vizibilă a unui de asemenea vizibil *labor*, ale cărui ritmuri şi rezultate fizice erau palpabile pentru toţi.[56]

Apoi, *anachóresis* plasa puterea supranaturală dincolo de ambiguităţile lumii „pământeşti”, făcând-o să crească, eminamente cultural, în antiteză cu societatea

omenească. Prelungitul ritual de dezangajare socială îi asigura pe cei care-l frecventau pe ascet că puterile lui erau cu totul acceptabile, pentru că erau folosite de un om care se dezbărase de orice motivaţie omenească şi care murise din punct de vedere social.

În spatele creşterii importanţei ascetului în comunitatea creştină în genere stătea convingerea că, în vreme ce preotul păgân îşi putea dobândi puterea cu uşurinţă, chiar cu entuziasm, din tradiţiile care i-au fost date pe mână de o comunitate aşezată, călugărul aducea cu sine greutatea traiului său în afara societăţii omeneşti, cu stările de depresie prelungită şi de febrilă căutare de sine.[57] Gustul iute al suferinţei individuale îi dădea puterea viziunii.

De durere ochii-i sunt
Atât de treji că poate
Să vad-acum iarba crescând
Şi printr-un zid străbate...
Sau duhul unuia răpus
Ieşind speriat pe gât în sus.[58]

Dobândită astfel, adică prin experienţă personală, puterea viziunii era folosită în primul şi în primul rând la „cercetarea inimilor”. În vreme ce prietenul păgân al zeilor putea contempla lumea de dincolo, sfântul creştin din secolul al IV-lea era respectat pentru că putea să-şi întoarcă privirea asupra semenilor lui, oamenii. Primii călugări de frunte au dus la bun sfârşit evoluţia începută de episcopii din secolul al III-lea. Grupurile formate în urma unei crize a relaţiilor dintre oameni au trebuit să-şi învestească întâistătătorii cu o capacitate supranaturală ca să le conducă.[59] În comunităţile creştine din secolul al III-lea care erau tot mai greu de condus, dorinţa de a fi sigur de sine şi de semenul său era resimţită acut:

> Apoi am ajuns într-un loc foarte luminos, iar veşmintele noastre au prins să strălucească şi trupurile noastre s-au făcut şi mai strălucitoare decât veşmintele. Trupul nostru era atât de luminos, încât se puteau vedea tainele inimii. Atunci, uitându-mă la pieptul meu, am văzut nişte pete [...]. Iar Lucianus a venit la mine [...] şi i-am zis: „Petele astea sunt aici pentru că nu m-am împăcat imediat cu Iulianus”.[60]

Ideea că Dumnezeu cercetează inimile era esenţială pentru sensibilitatea creştină a epocii. Ciprian nu ostenea niciodată să citeze versetul *Homo videt in faciem, Deus in cor* [„Omul se uită la chip, Dumnezeu se uită la inimă”] (1*Sam* 16, 7)[61]. „Ştiu aceste lucruri din multe exemple, dar eu le judec după mine. Erau în mine de la început lucruri care mi se păreau nedrepte, dar nu socoteam că există vreo putere de sus care să vadă ce ţineam în tainiţele inimii mele. Însă Dumnezeu Atotputernicul, care sălăşluieşte în ceruri în veci [...].”[62] Acestea sunt cuvintele tipice pentru epoca aceea ale unuia care se convertise la creştinism – Constantin cel Mare. Cel mai mare dar pe care Dumnezeu îl făcea oamenilor aflaţi într-o relaţie aparte cu El era darul vederii Sale atotpătrunzătoare în inimile oamenilor:[63] „Vino la mine, vino, zic, la omul lui Dumnezeu. Ai încredere că cu întrebările mele îţi voi cerceta tainele inimii”[64]. Acestea sunt cuvintele unui conducător creştin – Constantin, din nou.

În acest context îl găsim pe marele Pahomie. Despre Pahomie şi despre urmaşul lui, Theodor, se crede că au reuşit să facă ce nu au putut face episcopii şi alţi capi ai bisericii din secolul al III-lea. Au pus temelia şi au întreţinut o instituţie cu darul cercetării inimilor. Or tocmai acest dar îi preocupa pe episcopii care l-au cercetat pe Pahomie: „Depunem mărturie că eşti un om al lui Dumnezeu şi ştim că poţi vedea demoni [...]. Dar spune-ne mai mult despre

cercetarea inimilor, pentru că e o chestiune serioasă, ca să-i putem convinge pe cei care se plâng de tine”[65].

Se socotea că darul acesta, *to dioratikón,* era secretul capacităţii lui Pahomie de a organiza şi de a controla valul de convertiri la viaţa ascetică din Egiptul de Sus. El era tipul de conducător de care aveau nevoie călugării, întrucât îi era limpede identitatea fiecăruia. Marile mănăstiri pahomieine erau locuri vaste, impersonale. Chiar şi căzute din pom, fructele erau aranjate pe rânduri ca să fie adunate numai de persoane însărcinate cu acest oficiu.[66] Peste două mii de călugări se adunau la un loc ca să se ciucească pe pământ la câte o sărbătoare mare. Şi cu toate acestea, ava Theodor dădea roată mulţimii, trecând de la un călugăr la altul şi spunându-i fiecăruia ce are pe suflet[67].

În acelaşi fel, în limpezimea deşertului, un mare ascet ca ava Macarie a putut să-şi asume rolul de părinte atotvăzător lăsat vacant, din pricina incapacităţii de gestionare a situaţiei din oraşe, de episcopii din vremea lui. La fel ca episcopul din *Constituţiile Apostolice*, Macarie era un *epígeios theós* [„Dumnezeu pe pământ”]: „S-a spus despre ava Macarie cel Mare că a ajuns, după cum e scris, Dumnezeu pe pământ pentru că, aşa cum acoperea Dumnezeu lumea, aşa şi ava Macarie acoperea scăderile pe care le vedea cu aerul că nu le vede şi pe cele pe care le auzea, cu aerul că nu le aude”[68]. *Epígeios theós*: termenul rezumă revoluţia Antichităţii Târzii. Cerul şi pământul au ajuns să se unească în figura unui om, iar această unire s-a produs în aşa fel încât ceilalţi oameni au putut intra în viaţa unui grup nou format sub îndrumarea lui. Puterea „cerească” este folosită pe pământ de oameni ca să cârmuiască alţi oameni.[69] Sunt de acord cu un biograf al lui Pahomie care spunea: „Cu asupra de măsură

se adevereşte proverbul: «În Egipt nu se nasc mulţi, dar când se naşte câte unul, acela e măreţ»„[70].

Doar două generaţii despart perioada în care făcea carieră Ciprian de domnia lui Constantin şi de retragerea (*anachóresis*) lui Antonie şi Pahomie. În acest scurt timp, îndelungata „dezbatere despre sacru” a luat sfârşit. Contururile care caracterizau situaţia Antichităţii Târzii deveniseră limpezi. O categorie aparte de oameni exercita o putere din ce în ce mai mare în societatea romană în virtutea relaţiei ei excepţionale cu supranaturalul. La toate nivelurile experienţei sale, societatea din acea epocă era atentă la faptul excepţional şi gata mereu să-l salute. Oamenii ajunseseră să accepte şi să dea expresie clară gesturilor de putere şi de ordine ierarhică din lumea înconjurătoare. Pe cale de consecinţă, resursele întregii culturi, ale legislaţiei, ritualurilor, literaturii, artei şi arhitecturii au convers spre a pune în evidenţă statutul unei noi elite spirituale de „prieteni ai lui Dumnezeu”.

Totuşi, această claritate, care devine o trăsătură atât de marcantă a sfârşitului secolului al III-lea şi a secolului al IV-lea, a fost dobândită cu un preţ ridicat. A trebuit să dispară o seamă întreagă de alternative. Această dispariţie este asociată numai indirect cu ascensiunea creştinismului şi cu declinul păgânismului. În schimb, avem sentimentul că acea comuniune a experienţei religioase mediteraneene s-a transformat cu totul într-un flux copleşitor care a inundat toate ţărmurile şi i-a afectat pe toţi locuitorii lor. Păgâni şi creştini deopotrivă au adoptat o nouă atitudine faţă de un alt „stil” de viaţă religioasă, în sensul că aşteptările legate de ceea ce puteau obţine oamenii din relaţia cu supranaturalul s-au schimbat în mod subtil, dar ireversibil faţă de epoca Antoninilor. Schimbarea aceasta a tăiat legăturile bisericii creştine cu propriul trecut în aceeaşi măsură în care a izolat-o de contemporanii ei păgâni. O

nouă formă de religiozitate creştină a validat noua poziţie a conducătorilor creştini în societatea romană.

Avem de-a face, în secolul al IV-lea, cu o sensibilitate care era deopotrivă mai sobră şi mai stabilă când venea vorba de acel *locus* supranatural. Episcopul creştin, „omul sfânt” creştin, rămăşiţele fizice ale martirului creştin ies şi mai limpede în evidenţă întrucât limitele de contact dintre om şi divinitate au fost trasate cu mai mare fermitate. Pentru creştinii veacurilor al IV-lea şi al V-lea, puterea care provenea din contactul cu supranaturalul nu era la îndemâna oricui. Chiar şi pentru cei care se puteau bucura de el, un asemenea contact presupunea zdrobitoare greutăţi. „Nevoinţele” îndelungate şi strivitorul sentiment al păcătoşeniei care caracterizau viaţa ascetică concentrau în persoanele noilor eroi ai schivniciei privilegiile şi marile poveri ale unei categorii de oameni excepţionali.

Unele controverse teologice creştine de la sfârşitul secolului al IV-lea şi de la începutul secolului al V-lea arată cum s-a schimbat fluxul. Accesul liniştit şi uşor la supranatural care îi dădea atâta încredere lui Origen şi care îi fundamenta perfecţionismul năvalnic părea acum să aparţină unei epoci îndepărtate şi mai frământate, de egale posibilităţi spirituale. Perfecţionismul latent din doctrina lui Origen şi echivalentul său occidental, doctrina lui Pelagius, au fost ambele condamnate de-a lungul unei singure generaţii de episcopi şi preoţi care erau cu toţii, în varii feluri, atinşi de boarea nouă a sensibilităţii ascetice. Augustin s-a pus să scrie cartea a zecea, melancolica, a *Confesiunilor* ca să arate, prin introspecţie neobosită, că „în mod sigur orice viaţă pe pământ este o ispitire”, în acelaşi timp în care ava Poimen amintea de spusa lui ava Antonie: „Cea mai mare putere a omului este să-şi zvârle greşeala dinaintea Domnului şi să se aştepte la ispită până

la ultima suflare”[71]. În biserica creştină, dominaţia spirituală a puţinora s-a tot întărit şi a devenit tot mai explicită prin negarea uşurinţei accesului la supranatural, care altfel ar fi dat puterea „cerească” pe mâinile credinciosului de rând păcătos.

Păgânii au urmărit această evoluţie cu adâncă mânie de natură religioasă. Pentru că, în „dezbaterea despre sacru”, atitudinea a rămas aceeaşi până la ultima articulaţie a poziţiei tradiţionale, şi anume că supranaturalul este în mod constant la îndemâna oamenilor. De la rafinatul Proclos la preotul egiptean de la ţară, păgânii au continuat să se mângâie cu ideea străveche că cerul şi pământul trăiau alături în deplină comuniune. Negarea acestei idei era blasfemia supremă.[72] Din punctul de vedere al unui păgân, acele rituri care au fost transmise din generaţie în generaţie de la începutul omenirii şi care au fost păstrate în interiorul societăţii aşezate şi continue din jurul Mediteranei le îngăduiau oamenilor să-şi extragă în linişte energia dintr-un rezervor de putere, de fericire şi de inspiraţie mereu prezent fără să vatăme în vreun fel relaţiile normale cu semenii lor. După cum scria Ammianus Marcellinus: „Puterile elementelor, îmbunate cu tot felul de rituri, le izvodesc muritorilor cuvinte profetice ca din vinele neistovite ale izvoarelor”[73]. Pentru astfel de oameni, unitatea neproblematică a cerului cu pământul oglindea unitatea şi solidaritatea civilizaţiei pe care o moşteniseră şi care le transmitea un tezaur de mijloace dovedite de accedere la lumea cealaltă.

De aceea, în rândul păgânilor, criza unei mari tradiţii era percepută ca o criză a legăturilor dintre cer şi pământ. O uimitoare interpretare nouă a unui *mithraeum* a dovedit-o limpede: „Principala revendicare de autoritate şi legitimitate a misterelor se baza tocmai pe acest sistem complex de corespondenţe cu natura şi cu ordinea

cosmică”[74]. Păgânul se aştepta în continuare să se simtă perfect integrat în cosmos. Creştinii însă au sfâşiat în chip brutal reţeaua de corespondenţe de care depindea credinţa păgână. De aici furia cu care Plotin îi denunţa pe acei „gnostici” influenţaţi de creştini care refuzau să se simtă fie smeriţi, fie mângâiaţi de măreţia cosmosului:

> Însă oamenii fără minte dau crezare, de cum le aud, unor cuvinte de felul ăsta: „O să fii mai de soi nu numai decât toţi oamenii, ci şi decât zeii”, fiindcă infatuarea oamenilor e mare. Chiar şi unul care era înainte umil, cumpătat şi om de rând, dacă ar auzi spunându-i-se: „Eşti copilul zeului, pe când ăilalţi pe care-i admirai nu-s copiii zeului, după cum nu sunt nici măcar lucrurile pe care le venerează şi pe care le-au moştenit de la străbunii lor. Or tu, fără nici o cazną, eşti mai presus şi decât cerul”.[75]

Creştinii se uitau numai la pământ. Ei spuneau că puterea vine din cer, dar îndepărtaseră cerul şi ţineau puterea numai pentru ei ca să construiască, separat, instituţii noi cu eroi recenţi pe pământ. Astfel de instituţii au fost ridicate în grabă de oameni pentru oameni. O nouă generaţie de creştini era pregătită să dea acestor instituţii acea impresie de încântare solemnă pe care oamenii vechii religii o cătau încă în roiuri de stele. „Stelele” care reţineau atenţia creştinului din secolul al IV-lea erau mormintele martirilor, răspândite, precum Calea Lactee, de jur împrejurul Mediteranei.[76] Vieţile creştinilor exemplari, luptele spirituale ale indivizilor şi soarta tradiţiilor doctrinare transmise de la unul la altul în instituţii conştiente de sine şi dedicate introspecţiei au ajuns să atragă atenţia oamenilor şi să excludă acele vechi probleme a căror rezolvare constase în plasarea corectă a omului în cosmos.[77]

Când Iamblichos a avut celebra controversă cu Porfir şi a scris *De Mysteriis* în numele prorocului Abammon Egipteanul, vorbele lui s-au dovedit, într-adevăr, vizionare. Transcendentalismul filozofic auster al lui Porfir ameninţa să nege ideea că zeii erau de găsit pe pământ şi, mai departe, că cerul le era accesibil oamenilor prin ritualurile tradiţionale:

> Această doctrină va duce la nimicirea tuturor riturilor sacre şi a întregii comuniuni dintre zei şi oameni mijlocite de riturile noastre, pentru că înseamnă să alungăm de pe pământ toată prezenţa concretă a fiinţelor supranaturale. Cu alte cuvinte: zeii sunt departe de pământ şi nu mai coboară printre oameni, iar lumea aceasta ajunge pustie fără ei. Ceea ce înseamnă că noi, preoţii, nu am învăţat nimic din comuniunea cu zeii. Şi de ce ne-aţi mai pune atunci întrebări de parcă am fi în vreun fel diferiţi de ceilalţi oameni?[78]

Totuşi, Iamblichos se înşela într-o privinţă. Lovitura de graţie a venit nu dinspre scrupulele filozofice ale lui Porfir, ci de la acea *anachóresis* a călugărilor din Egipt. Noii eroi şi întâistătători ai bisericii creştine au ajuns să ocupe spaţiul dintre cer şi un pământ golit de zei.

Răspunsul pe care creştinii l-au dat păgânilor a fost lămurit, parţial, de modalitatea în care a evoluat „dezbaterea despre sacru” începând din epoca Antoninilor. În cursul dezbaterii întâlnim oameni, bărbaţi şi femei, care s-au agăţat cu încăpăţânare de o intuiţie obscură, pe care au harponat-o cu un limbaj supraîncărcat de prezenţa supranaturalului: în căutarea febrilă a unei oaze de legături pure între ei, au arătat limpede că ce au stricat oamenii numai oamenii puteau să îndrepte.

Note

1. O DEZBATERE DESPRE SACRU

1. Grégoire de Tours, *Passio Septem Dormientium* [„Pătimirea celor Şapte Adormiţi”], 7, *Monumenta Germaniae Historica*: *Scriptores Rerum Merovingicarum* I, ii, Hannover, 1885, p. 401.
2. W.H.C. Frend, *Martyrdom and Persecution in the Early Church*, Oxford, 1965, p. 389.
3. Vezi, de pildă, Peter Brown, „Approaches to the Religious Crisis of the Third Century A.D., *English Historical Review* 83 (1968), pp. 542–558 = *Religion and Society in the Age of Saint Augustine*, London, 1972, pp. 74–93; Ramsay MacMullen, *Roman Government’s Response to Crisis A.D. 235–337*, New Haven, 1976.
4. E.R. Dodds, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety*, Cambridge, 1965, p. 137.
5. A.J. Festugière, *Hermetisme et mystique païenne*, Paris, 1967, p. 70.
6. R. Duncan-Jones, *The Economy of the Roman Empire: Quantitative Studies,* Cambridge, 1974, pp. 259–287. Pentru înţelegerea limitărior drastice ale vieţii urbane din perioada romană târzie, avem acum la dispoziţie studiul magistral al lui Evelyne Patlagean, *Pauvreté économique et pauvreté sociale* à *Byzance: 4e–7e siècles*, Paris, 1977, pp. 156–170.
7. Iris Origo, *The Merchant of Prato*, Harmondsworth, 1963, p. 58.
8. Tertullian, *Ad martyras* 6, 1.
9. Arnobius, *Adversus gentes* I, 1–2 (*Împotriva păgânilor*): *Ipsos etiam caelites, derelictis curis solemnibus, quibus quondam solebant invisere res nostras, terrarum ab regionibus exterminatos* [„Chiar şi locuitorii cerului, pentru că şi-au abandonat obişnuitele însărcinări, de pe vremea de demult când obişnuiau să ne supravegheze îndeletnicirile, au fost alungaţi de pe pământ”]. *Cf.*

Symmachus *Relatio* III, 16: *sacrilegio annus exaruit* [„din pricina nelegiurii anul s-a uscat de secetă”]. Atitudini creştine: Theodosius II, *Novella* III, 75 (447): *An diutius perferemus mutari temporum vices irata caeli temperie quae paganorum exacerbata perfidia nescit naturae libramenta servare?* [„Oare vom mai îndura mult schimbarea anotimpurilor şi, odată răvăşită ordinea cerului, să mai păstrăm echilibrele naturii pe care perfidia teribilă a păgânilor n-a ştiut să le păstreze?”] Păcatul „poluează” într-adevăr atmosfera: Ps.-Clement, *Recognitiones* V, 27, 1: *Fatigata sceleribus impiorum vincuntur elementa, et inde est quod aut terrae fructus corrumpitur* [„Hărţuite de nelegiurile păcătoşilor, elementele sunt date peste cap şi din cauza asta se strică şi roada pământului”]. În Liturghia Sfântului Ioan Hrisostom preotul se roagă: Ὑπὲρ εὐκρασίας ἀέρων [„Pentru buna întocmire a văzduhului”].

10. Eusebiu al Cezareii, *Historia Ecclesiastica* IX, 7, 10. Cel mai bun comentariu al acestui pasaj se găseşte pe stela Boglio din Africa de Nord, care datează din secolul al III-lea şi în care imaginea zeului şi scena aducerii jertfei sunt plasate deasupra unui convoi de care întorcându-se pline de roade de la cules (R. Bianchi-Bandinelli, *Rome: The Late Empire*, London, 1961, pl. 200, p. 217).
11. [„Aceasta e tihna păcii şi a belşugului. De la imperiu şi din cer, bine.”] Tertullian, *De Pallio* I, 1.
12. Ramsay MacMullen, *Roman Social Relations*, New Haven, 1974, pp. 63–69.
13. *Ibid.*, pp. 75–77; L. Cracco-Ruggini, „Le associazioni professionali nel mondo romano-bizantino”, *Settimane di Studi sull’Alto Medio Evo* 18.1, Spoleto, 1971, pp. 79–91.

14. T.D. Barnes, *Tertullian*, Oxford, 1971, pp. 87–88. Creştinii erau linşaţi când nu participau la sărbătorile păgâne: *Apost. Const.* II, 18.
15. Galenus, *De praenotione* 4, ed. G. Kühn, Leipizig, 1827, XIV, 624.
16. Pentru un exemplu recent, vezi Peter Hermann, „Ehrendekret von Iulios Gordos”, *Anzeiger der Österreichischen Akademie der Wissenschaften* 3, 1974, pp. 439–444. Despre stabilitatea acestor valori normative, vezi L. Robert, *Hellenica*, 13, 1965.
17. E.R. Dodds, *Pagan and Christian*..., p. 100. Pentru o prezentare aprofundată vezi R. MacMullen, *The Roman Government’s Response to Crisis AD 235–337*, Yale, 1976, pp. 6–26.
18. *Digesta* 39, 6, 3–5.
19. A.D. Momigliano, „Seneca”, în *Quarto contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, Roma, 1969, p. 255.
20. R. Syme, *Emperors and Biographers*, Oxford, 1971, p. 181.
21. *Pap. Oxy.* 1477; M. Rostovtzeff, *The Social and Economic History of the Roman Empire*, Oxford, 1926, p. 427. Problemele amintite nu erau limitate la secolul al III-lea: vezi A. Henrichs, „Zwei Orakelfragen”, *Zeitschrift für Papyriologie und Epigraphik* 11, 1973, p. 117.
22. Marcus Aurelius, *Gânduri către sine însuşi* IV, 32.
23. Vezi înţeleptele observaţii ale lui R. Gordon, „Mithraism and Roman Society”, *Religion* 2, 1972, p. 92.
24. Plutarh, *De defectu oraculorum* 421A.
25. Această observaţie e valabilă şi în cazul celei mai evident „ne-romane” şi agresive mişcări misionare din Antichitatea Târzie, maniheismul. Vezi Peter Brown, „The Difusion of Manicheism in the Roman Empire”, *Journal of Roman Studies* 59, 1969, pp. 92–103 (=

Religion and Society in the Age of Saint Augustine, New York, 1972, pp. 94–118).

26. H.I. Marrou, *Histoire de l'éducation dans l'antiquité*, 6e éd., Paris, 1965, p. 300.
27. L. Bieler, *Theios Anēr*: *das Bild des göttlichen Menschen in Spätantike und Frühchrsutentum*, Viena, 1935, p. 3: „Antichitatea Târzie se înrudea cu elenismul păgân în mai mult decât o singură privinţă".
28. τὰ ἀνθρωποπρεπῆ μου νόμιμα ἐκτελέσαι: *P. Monac.* 8, 5–6, citată în E. Wipszicka, *Les ressources et les activités économiques des églises en Egypte*, Bruxelles, 1972, p. 30; vezi discuţia din E.F. Bruck, *Totenteil und Seelengerät im griechischen Recht,* München, 1926, pp. 302–304.
29. Platon, *Legile* 716d.
30. [„din râvnă pentru ceremonial şi pentru dobândirea unui fel de iertare publică"] Origen, *Homil. in Gen*. 10, 1.
31. A.D. Nock, „The Milieu of Gnosticism", *Gnomon* 12, 1936, 612 = *Essays on Religion and the Ancient World*, ed. Z. Stewart, Oxford, 1972, p. 451. Şomajul era cronic în lumea mediteraneeană. Vezi Artemidoros, *Oneirocriticon* I, 32, 42.1; I, 54, 61.2; I, 64, 70.12, I, 81, 98.18–99.9; II, 3, 102.17, 104.7, 104.20; II, 55, 184.6, despre vise care prezic pierderea slujbei. Soldatul este o excepţie de invidiat: II, 31, 154.12: οὔτε γὰρ ἀργὸς ὁ στρατιώτης οὔτε ἐνδεής ἐστι [„căci soldatul nu e nici inactiv, nici sărac"].
32. R. Syme, *Ammianus and the Historia Augusta*, Oxford, 1968, p. 31.
33. A.H.M. Jones, *The Later Roman Empire,* Oxford, 1964, II, 975. Corect apreciată de A. Merklein, *Das Ehrescheidungsrecht nach den Papyri der byzantinischen Zeit,* Erlangen, 1967, pp. 73–79, la p. 79:

„Se voia ca întreaga chestiune a divorţului să fie expediată sub forma unei poveşti cu demoni”.

34. Vezi naraţiunea clasică a impactului credinţelor în vrăjitorie în E.E. Evans-Pritchard, *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*, Oxford, 1937, pp. 63–83.
35. A.D. Nock, „Studies in the Graeco-Roman Beliefs of the Empire”, *Journal of Hellenic Studies* 45, 1925, 85 = *Essays on Religion and the Ancient World*, selected and edited by Zeph Stewart, Cambridge, Massachusetts, 1972, vol. 2, p. 35.
36. Peter Brown, „The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity”, *Journal of Roman Studies* 61, 1972, pp. 80–101.
37. R. Draguet, „Une lettre de Serapion de Thmuis aux disciples d’Antoine”, *Le Mouseon* 64, 1951, capitolul 5, p. 13.
38. Arnobius, *Adversus Gentes* I, 51: *Transcribere posse in hominem ius tuum: quod facere solus possis, fragilissimae rei donare, participare faciendum* [„Să poţi să le treci oamenilor puterea ta, adică să-i dai fiinţei celei mai firave puterea să facă ceea ce numai tu poţi să faci”].
39. Augustin, *De civitate Dei* V, 26, 11 şi *De cura gerenda pro mortuis* 17,21; Palladius, *Historia Lausiaca* 35.
40. Theodoret, *Historia religiosa* (*Patrologia Graeca* 82, 1481A).
41. Εἶδον εἰκόνα τοῦ Ἰακώβου Ἀθηνῆσι καί μοι ἔδοξεν ὁ ἀνὴρ εὐφυὴς μέν οὐ πάνυ εἶναι σεμνὸς δὲ καὶ ἐμβριθής [„Am văzut la Athena icoana lui Iacob şi mi s-a părut un bărbat nu atât arătos, cât venerabil şi impunător”]. Damascius, *Vitae Isidori reliquiae*, ed. Zintzen, Hildesheim, 1967, 124, p. 168, 10; H.P. L’Orange, *Apotheosis in Ancient Portraiture*, Oslo, 194; H. von Heintze, „Vir gravis et sanctus: Bildniskopf eines

spätantiken Philosophen”, *Jahrbuch für Antike und Christentum* 6, 1963, pp. 35–53.

42. A.D. Momigliano, „Pagan and Christian Historiography in the Fourth Century A.D.”, *The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century*, Oxford, 1963, p. 93.
43. Μισεῖν τὸ σεμνὸν καὶ τὸ μὴ πᾶσιν φίλον: Euripide, *Hipolit* 93.
44. Peter Brown, „The Rise and Function of the Holy Man”, *Journal of Roman Studies* 61, 1972, pp. 97–100.
45. E.R. Dodds, *Pagan and Christian...*, pp. 6–7.
46. Optatus de Milevis, *De schismate Donatistarum* II, 22: *Si ad vos divina migravit de caelo religio*.
47. *Exod Rabbah Wa’era* XII, 4.
48. [„Mintea în cer, inima în înălţimi] Sf. Ciprian, *Ep*. 11, 6: *sublime iam pectus.*
49. Eusebiu al Cezareii, *Demonstratio Evangelica* VI, 8.
50. Eusebiu al Cezareii, *Vita Constantini* IV, 15.
51. Sf. Ieronim, *Ep*. 23,3.
52. *Monumenta Asiae Minoris Antiqua* VIII, Manchester 1962, nr. 487, p. 104; vezi L. Robert, *Hellenica* 13, 1965, 170.
53. [„stelele se îngrijesc de suflet, trupul primitu-l-a firea”] *Corpus Inscriptionum Latinarum* XIII 2395.
54. Heliodor, *Aethiopica* III, 16.
55. *Iacob* 3, 15: Οὔκ ἐστιν αὕτη ἡ σοφία ἄνωθεν κατερχομένη, ἀλλ’ ἐπίγειος ψυχικὴ δαιμονιώδης. *Cf.* Hermas, *Păstorul*, Mand. XI, 43, 5–6.
56. *Testamentul Domnului nostru* II, 7 [*Testament of Our Lord*, trad. J. Cooper & A.J. MacLean, Edinburg, 1902, p. 123].
57. Eunapius, *Vieţile sofiştilo*r 474: αἱ δὲ τὴν αἴσθησιν απατῶσαι μαγγανεῖαι καὶ γοητεύουσαι, θαυματοποιῶν ἔργα, καὶ πρὸς ὑλικάς τινας δυνάμεις παραποιούντων

καὶ μεμηνότων. E foarte greu de tradus acest pasaj fără să strecori în el distincţia modernă dintre gândirea filozofică, „reală” în accepţiunea noastră, şi magie, „ireală”, adică „non-existentă”. Eunapius nu vedea aşa lucrurile (vezi *infra*, p. 83).

58. *Coranul*, Sura 54,1–2 („Luna”) [traducere din limba arabă, introducere şi note de George Grigore, Editura Herald, Bucureşti, 2010, p. 371 (n. tr.)]. Pentru o subtilă discuţie pe larg despre chestiunea miracolelor în cercurile musulmane, vezi Abu Bakr ibn al-Taiyib, al al-Baqilani (m. 1031), *Al-Bayān ‘an al-farq bain al-mu’jizāt wa’l-karāmāt wa’l-kahānah wa’l-sihr wa’l nāranjat (Miracle and Magic: A Treatise on the Nature of the Apologetic Miracle and Its Differentiation from Charism, Trickery, Divination, Magic, and Spells* [*Miracol şi magie: Tratat despre natura miracolului apologetic şi deosebirea lui de harisme, înşelătorie, divinaţie, magie şi descântece*]), ed. Richard J. McCarthy, Universitatea din Bagdad, Silsilat ‘Ibn al-Kalam II, Beirut, 1958, mai ales capitolele 29–35, pp. 26–31 (rezumat în limba engleză, p. 16), şi capitolul 79, pp. 59–60 (rezumat, p. 20).
59. [„Unele stârnesc doar uimirea, pe când altele provoacă marea recunoştinţă şi bunăvoinţă”] Aurelius Augustinus, *De utilitate credendi* XVI, 34.
60. Plutarh, *De defectu oraculorum* 415A.
61. H. Wey, *Die Funktionen der bösen Geister bei den griechischen Apologeten des 2. Jahrh. n. Chr*, Winterthur, 1957, vede foarte limpede evoluţia care are loc, probabil sub influenţă creştină, între Plutarh şi Porfir.
62. Plutarh vorbeşte în *De defectu oraculorum* 416E despre lună ca despre un amestec – μεικτὸν δὲ σῶμα καὶ δαιμόνιον [„corp mixt şi daimonic”]. Vezi şi

exemplele adunate, cu minim efort de interpretare, s.v. „Geister”, în *Reallexikon für Antike und Christentum* IX, Stuttgart, 1975, pp. 546–797. Vezi şi mai jos, pp. 98–99.

63. Eusebiu al Cezareii, *Demonstratio Evangelica* III, 6, *P.G.* 22.224.
64. Galenus, *Methodus medendi* I, 3, Kühn X, 29.
65. Paulus, *Sententiae* V, 21, 1. *Digesta* 13, 1, 3.
66. Plotin, *Enneade* II, 9, 14.
67. Charles Pietri, *Roma Christiana*, Bibliothèque de l’École française d’Athènes et Rome 224,2, Rome, 1976, pp. 1558–1652.
68. *Faptele lui Toma* 20, trad. A.F.J. Klijn, Leiden, 1962, p. 74. *Cf*. Ibn Khaldun, *The Muqqadimah: An Introduction to History,* trad. Franz Rosenthal III, London, 1967, p. 167: „Noi totuşi deducem diferenţele după semne clare. Cum ar fi că miracolele sunt înfăptuite de oameni buni în scopuri bune şi de suflete care sunt cu totul dedicate faptelor bune. Vrăjitoria, pe de altă parte, este practicată numai de oameni răi, de regulă în scopuri rele.”
69. S. Calderone, „Ideologia politica, successione dinastica e consecratio in età constantiniana”, *Le culte des souverains.* Entretiens de la Fondation Hardt XIX, Geneva, 1975, p. 227: „Prin această viziune piramidală a lumii, Eusebiu repeta ideea care domina de mai mult de un secol gândirea antică. Cuvântul de ordine al secolului al II-lea [...] a fost *monarhia.*”
70. De pildă Iamblichos, *De Mysteriis* I, 5, 17.8–20; vezi mai ales John Dillon, *Iamblichi Chalcidensis in Platonis dialogos fragmenta*, Leiden, 1973, pp. 407–411.
71. De pildă, Augustin, *De civitate Dei* X, 15–17.
72. Excelente exemple de apariţii tradiţionale ale zeilor şi ale eroilor în vise pentru a-i avertiza pe închinătorii lor se găsesc în *Monumenta Asiae Minoris Antiqua* IV,

Manchester, 1933, nr. 279, 10, p. 105, şi P Herrmann, „Das Testament des Epikrates”, *Österreichische Akademie der Wissenschaften*, Phil.-Hist. Kl. 265, 1, Viena, 1969, p. 10, rândul 33.

73. Aceasta nu exclude „desemnarea” unui om de către un zeu într-un oracol (vezi, de pildă, *Année Épigraphique*, nr. 591), ceea nu e deloc suprinzător pentru συγγένιδα συγκλητικῶν καὶ ἀσιαρχῶν [„un neam de senatori şi de stăpâni ai Asiei”]. *Cf.* A.D. Nock, „A Diis Electra”, *Harvard Theological Review* 23, 1936, pp. 251–274, mai ales p. 255 = *Essays*, p. 256, şi L. Robert, *Hellenica* 11–12, 1960, pp. 463 ssq. Vezi, de asemenea, James Wiseman, „Gods, War and Plague in the Time of the Antonines”, *Studies in Antiquities of Stobi*, Belgrade, 1973, pp. 152–183, mai ales p. 153.
74. Celsus în Origen, *Contra Celsum* 8, 45.
75. Lucian din Samosata, *Alexandru* 29 şi 43.
76. J. Guey, „Encore la Pluie Miraculeuse”, *Revue de Philologie* 22, 1948, 16–62.
77. Galenus, *De praenotione* 1, Kühn XIV, 603.
78. Polemon, *Physiognomica*, ed. R. Foerster, trad. C. Hoffman, Teubner, Leipzig, 1892, p. 162.8.
79. Apuleius, *Apologia* 25.
80. Origen, *Contra Celsum* 7,41.
81. Marcus Aurelius, *Gânduri către sine însuşi* I, 6.
82. Galenus, *De cognosc. anim. morb*. 3, Kühn 5, 10–11.
83. Lucian din Samosata, *Vitarum auctio* 26.
84. Lucian din Samosata, *Alexander* 26.
85. Lucian din Samosata, *Peregrinus* 12.
86. H.D. Betz, *Lukian von Samosata und das Neue Testament*, Texte und Untersuchungen 76, Berlin, 1961, pp. 100–101.
87. Lucian din Samosata, *Demonax* 64.
88. Lucian din Samosata, *Demonax* 63.

89. H. Wiegartz, *Kleinasiatische Säulensarkophage*, Berlin, 1965, p. 121.
90. G. Rodenwaldt, „Zur Kunstgeschichte der Jahre 220 bis 279”, *Römische Mitteilungen* 51, 1936, 82–113, la p. 93, şi G.M.A. Hanfmann, *The Season Sarcophagus in Dumbarton Oaks*, I, Cambridge, Mass., 1951, pp. 237–238

2. O EPOCĂ A AMBIŢIEI

1. Edward Gibbon, *Decline and Fall of the Roman Empire*, capitolul 2, London, 1888, p. 76.
2. S. Mazzarino, *The End of the Ancient World*, trad. G. Holmes, London, 1966, p. 130.
3. A.J. Festugière, *La Révelation d’Hermès Trismégiste*, vol. I, Paris, 1950, p. 4 [*L’éloquence atticisante des rhéteurs de la Nouvelle Sophistique, imitée des grands anciens, rend son creux. La conférence publique où se délectent Pline le Jeune, Hérode Atticus, Aristide remplace le silencieux travail du vrai savant*].
4. E.L. Bowie, „The Greeks and Their Past in the Second Sophistic”, *Past and Present* 46, 1970, pp. 3–41.
5. R. Syme, *Emperors and Biographers,* Oxford, 1971, p. 181.
6. H. Lechat, *Epidaure*, Paris, 1895, p. 153 [*Cerveaux vides et bouches sonores, pédants gonflés de vanité, et probablement malades imaginaires... Molière aurait eu plaisir à les rencontrer*].
7. Glen Bowersock, *Greek Sophists in the Roman Empire*, Oxford, 1969, p. 73: „Aelius Aristides era mai caracteristic pentru epoca lui decât ar putea crede mulţi dintre admiratorii acesteia”. *Cf.* E.R. Dodds, *Pagan and Christian*..., pp. 40–45.
8. J. Geffcken, *Der Ausgang des griechisch-römischen Heidentums*, Heidelberg, 1929, pp. 20–30.

9. De pildă, W.H.C. Frend, *Martyrdom and Persecution in the Early Church*, Oxford, 1965, p. 440–476.
10. S. Mazzarino, *Aspetti sociali del quarto secolo*, Roma, 1951, pp. 217–269.
11. P. Petit*, Libanius et la vie municipale à Antioche*, Paris, 1955, W. Liebeschütz, *Antioch: City and Imperial Administration in the Later Roman Empire*, Oxford, 1972, şi G.L. Kurbatov, *Osnovnye problemy vnutrennego razvitija vizantiiskogo goroda*, Leningrad, 1971.
12. A.P. Février, „Ostie de Porto à la fin de l'antiquité: Topographie religieuse et vie sociale", *Mélanges d'Archéologie et d'Histoire* 70, 1957–1958, pp. 295–330; „Note sur le développement urbain en Afrique du Nord", *Cahiers Archéologiques* 14, 1964, pp. 1–47; şi „Permanence et héritage de l'antiquité dans la topographie des villes de l'Occident", *Settimane di Studi sull'Alto Medio Evo* 21.1., Spoleto, 1974, pp. 41–138.
13. Clive Foss, *Late Roman and Byzantine Sardis*, Cambridge, Massachusetts, 1976, pp. 39–57; G.M.A. Hanfmann, *From Croesus to Constantine*, Ann Arbor, 1975; grupajul din D. Claude, „Die byzantinische Stadt im 6. Jahrhundert*, Byzantinisches Archiv* 13, München, 1969, şi A.M. Mansel, „Die Grabbauten von Side, Pamphylien", *Jahrbuch des deutschen archäologischen Instituts* 74, 1959, 363–402.
14. Rolul oraşului din Africa de Nord s-a bucurat de o atenţie deosebită din partea lui T. Kotula: „Snobisme municipal ou prospérité relative? Recherches sur le statut municipal des villes nord-africaines sous le bas-empire", *Antiquités Africaines* 8, 1974, pp. 111–131, şi *Afryka północna w starożytności*, Wrocław, 1972, pp. 342–385. *Cf.* C. Lepelley, „Saint Augustin et la cité romano-africaine", *Jean Chrysostome et Augustin*. *Actes*

du Colloque de Chantilly 1974, ed. Charles Kannengiesser, Paris, 1975, pp. 14–40. Pentru exemple legate de continua restauraţie din secolul al IV-lea, vezi A. Beschouach, „Tremblement de Terre et prospérité économique”, *Comptes-rendus de l’Académie des inscriptions et belles lettres*, 1975, pp. 101 ssq. Despre riscul interpretării construcţiei de ziduri de apărare în jurul oraşelor ca un simptom de criză, vezi René Rebuffat, „Enceintes urbaines et insécurité en Maurétanie Tingitane”, *Mélanges d’ Archéologie et d’Histoire. Antiquité* 86, 1974, 501–522.

15. G. Bowersock, *Greek Sophists in the Roman Empire*, Oxford, 1936, p. 29.
16. R. MacMullen*, Roman Social Relations*, New Haven, 1974, p. 61.
17. A. Boulanger, *Aelius Aristide*, Paris, 1923, p. 11 – despre Asia: „în ţara aceea în care pietrele trăncănesc”.
18. Filostrat, *Viaţa lui Apollonios din Tyana* IV, 8: ὁμονίας στασιαζούση δεῖσθαι.
19. R. MacMullen, *Roman Social Relations*, New Haven, 1974, p. 125. Şi adaugă, spre ruşinea noastră: „Din câte ştiu, merita să primească elogiul unui tratat savant”.
20. L. Robert, *Hellenica* 13, 1965, p. 224: „Πλουσίως. La cité grecque n’eût pas employé ce mot” [„Din abundenţă. Cetatea greacă n-ar fi folosit acest cuvânt”].
21. Galenus, *De cognos. anim. morb.* 9, Kühn V, 50. *Cf.* despre Opromoas *Tituli Asiae Minoris* vol. II, il. 3, Viena, 1944, nr. 905, IIF, 12, p. 329: ἐν τῇ πατρίδι πρῶτον, ἐν δὲ τῷ ἔθνει ᾽ἐκ τῶν πρωτευόντων [„în patrie cel dintâi, în rândul poporului printre primii”].
22. De pildă, exemplele din P. Garnsey, *Social Status and Legal Privilege in the Roman Empire*, Oxford, 1971, şi strălucitul lui studiu „Aspects of the Decline of the Urban Aristocracy in the Empire”, *Aufstieg und*

Niedergang der Römischen Welt 2.1, Berlin, 1974, pp. 229–252.

23. F. Millar, *The Emperor in the Roman World*, p. 420.
24. Plutarh, *Praecepta gerendae reipublicae*, cap. 19, 814F–815A.
25. Filostrat, *Vieţile sofiştilor* II, 1, 559–563; vezi Millar, *The Emperor in the Roman World*, pp. 4–5.
26. Ammianus Marcellinus, *Res Gestae* XXX, 4, 9–10.
27. Plutarh, *De tranquilitate animi* 470C, vezi Millar, *The Emperor in the Roman World*, p. 300.
28. A.H.M. Jones, *The Later Roman Empire* II, pp. 737–763.
29. G. Bowersock, *Greek Sophists*, pp. 17–29; arhitectura spune aceeaşi poveste – construcţii măreţe în stil uniform, dar făcute de meşteri locali pentru donatori locali: M. Lytteton, *Baroque Architecture in Classical Antiquity*, London, 1974, p. 271.
30. P. Pouthier, „Evolution municipale d'Altava aux IIIème et IVème siècles", *Mélanges d'archéologie et d'histoire* 68, 1956, 205–245, p. 213.
31. P. Garnsey, „Aspects of the Decline of the Urban Aristocracy", *Aufstieg und Niedergand der römischen Welt*, 2.1, 240.
32. E. Benz, „Der Übermensch – Begriff in der Theologie der alten Kirche", *Texte und Untersuchungen* 77, Berlin, 1961, pp. 135–160, la pagina 144: „Der Tod erscheint hier wie in den mittelälterlichen Totentänzen als der grosse Demokrat" [Moartea apare aici, precum în dansurile macabre din Evul Mediu, ca marele democrat].
33. Plutarh, *De deo Socratis* 9, 579F. *Cf.* A. Guillaume, *The Life of Mohammed*, Oxford, 1952, pp. 142–143: „Ce mi-a fost dat să aud? Noi şi cu Nbanu Abdu-Manaf am fost rivali pentru cinstire. Ei au săturat săracii, aşa am făcut şi noi; ei au luat asupră-le poverile altora, aşa am făcut şi noi; ei au fost mărinimoşi, şi noi la fel până când ne-

am ghemuit la picioarele tale, faţă în faţă, de parcă eram doi la fel de iuţi. Ei au zis: Avem un profet care primeşte revelaţia din cer. Şi când vom avea noi parte de aşa ceva? Aşa că nu vom crede în el şi nu-l vom socoti sincer”.

34. O. Neugebauer & H.B. van Hoesen, *Greek Horoscopes*, Philadelphia, 1959, p. 97.
35. M. Berthelot, *Collection des anciens alchimistes grecs*, Paris, 1887.
36. E.H. Gombrich, *Norm and Form,* London, 1966, pp. 35–37.
37. Plutarh, *Praecepta gerendae reipublicae* cap. 30, 822B.
38. Vezi *supra*, p. 38.
39. Vezi descrierea teribilă a primului şoc şi a desfăşurării unui cutremur la Pausanias, *Descrierea Greciei* VII, 24, 6–11.
40. Despre activitatea lui Opromoas, detaliată public pe mausoleul lui, vezi *Tituli Asiae Minoris*, vol. II, pl. 3, nr. 905, XIVE, 7, p. 341, şi L. Robert, *Hellenica* 12, 1965, 544. E posibil ca prigonirea creştinilor să fi coincis cu cutremurele: Eusebiu, *Historia Ecclesiastica* IV, 13; vezi însă T.D. Barnes, *Journal of Roman Studies* 58, 1968, p. 38.
41. Eusebiu al Cezareii, *Praeparatio Evangelica* IV, 1; K. Buresch, *Claros. Untersuchungen zum Orakelwesen der Antike*, Leipzig, 1889, p. 35. Despre un exemplu recent descoperit al unui oracol excepţional, care o numeşte pe Atena „ajutor al oraşelor”, vezi Thomas Drew-Bear & W.D. Lebek, „An Oracle of Apollo at Miletus”, *Greek, Roman and Byzantine Studies* 14, 1973, pp. 65–73. *Cf.* R. Thouvenot, „Un oracle d’Apollon de Claros à Volubilis”, *Bulletin d’Archéologie Marocaine* 8, 1968/1972, pp. 221–227.

42. Fapt foarte bine demonstrat de L. Robert, *Hellenica*, 11–12, 1960, p. 546: „La prospérité des oracles s’explique par l’inquiétude religieuse, et l’oracle tend à l’apaiser, à la canaliser” [„Succesul oracolelor se explică prin neliniştea de natură religioasă. Oracolul caută s-o potolească, s-o canalizeze”].
43. M. West, „Oracles of Apollo Kareios: A Revised Text”, *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 1, 1967, pp. 183–187, la p. 187 rezumatul făcut de West la un text fragmentar.
44. Plutarh, *De Pythiae Oraculis* 25, 407C; Lucian din Samosata, *Alexandru* 30.
45. K. Buresch, *Claros*, p. 39: „Iao ear zeitgemäss und von keinem klugen Apollo mehr zu leugnen” [„Iao era contemporan şi nu mai putea fi negat de nici un Apollo, oricât de deştept”].
46. Pentru oracolele despre sfârşitul apropiat al creştinismului şi activitatea din siturile oraculare, vezi H. Bloch, „A New Document of the Last Pagan Revival in the West”, *Harvard Theological Review* 38, 1945, pp. 199–202 şi 234 ssq. Şi Augustin, *De civitate Dei* XVIII, 53; Zaharia al Mitilenei*, Vie de Sévère, Patrologia Orientalis* 2.1, 40.
47. Origen, *In Matthaeum ad c.* 24, 9–14: *sed et qui videbantur prudentes, talia in publico dicerent quia propter Christianos fiunt gravissimae terrae motus* [„dar şi cei care păreau înţelepţi spuneau public astfel de lucruri, anume că din pricina creştinilor aveau loc cutremure foarte mari”]. Marcu Diaconul, *Viaţa lui Porfir de Gaza,* capitolul 19 despre seceta din Gaza din anul 396: καὶ ἐπέγραφον πάντες οἱ ἀπὸ τῆς πόλεως τὸ πρᾶγμα τῷ εἰσόδῳ τοῦ μακαρίου λέγοντες ὅτι Ἐχρηματίσθη ἡμῖν ὑπὸ τοῦ Μαρνοῦ ὅτι κακοποδινός ἐστιν ὁ Πορφύριος τῇ πόλει [„Toţi locuitorii oraşului

puneau seceta pe seama venirii fericitului şi ziceau: «Am fost avertizaţi de Marnas că Porfirios este o nenorocire pentru oraş»„].

48. Fergus Millar, „P. Herennius Dexippus: The Greek World, and the Third Century Invasions”, *Journal of Roman* Studies 59, 1969, 12–29, la p. 3.
49. Thomas Hobbes, *Leviatanul* I, 11.
50. Artemidoros, *Oneirocriticon* IV, 44.
51. Vezi Marcus Aurelius, *Gânduri către sine însuşi* I, 15. *Cf. Fronto to Appian*, ed. C.R. Haines, Loeb Classical Library, Cambridge, Massachusetts, 1919.
52. Vezi E.A Thompson, *The Historical Work of Ammianus Marcellinus,* Cambridge, 1947, pp. 82–83. La fel ca Ammianus, Thompson este prea dur cu Iulian în această privinţă.
53. Despre importanţa conceptului *πρᾳότης* atribuit (*in spe*) guvernatorilor din Imperiul Târziu, vezi L. Robert, *Hellenica* 13, 1965, pp. 223–224.
54. Vezi Maxim din Tyr, *Dissertationes* XIV, 6: ὁ μὲν εὐσεβὴς φίλος θεοῦ, ὁ δὲ δεισιδαίμων κόλαξ θεοῦ [„omul pios este prieten al zeului, superstiţiosul însă e linguşitorul zeului]”.
55. Galenus, *De cognosc. anim. morb*. 4, Kühn V, 16, trad. Paul W. Harkins, *On the Passions and Errors of the Soul,* Columbia, 1963.
56. Galenus, *De cognosc. anim. morb*. 4, Kühn V, 17.
57. Galenus, *De cognosc. anim. morb*. 4, Kühn, V, 19.
58. Galenus, *De cognosc. anim. morb*. 8, Kühn V, 40–41.
59. Filostrat, *Vieţile sofiştilo*r 526.
60. Artemidoros, *Oneirocriticon* III, 53.
61. Artemidoros, *Oneirocriticon* I, 13.
62. Artemidoros, *Oneirocriticon* I, 68.
63. Artemidoros, *Oneirocriticon* I, 50.
64. Artemidoros, *Oneirocriticon* I, 77.

65. Gabriel Michenaud & Jean Dierkens, *Le rêve dans les «Discours Sacrés» d'Aelius Aristides*, Mons, 1972.
66. Apuleius, *Apologia* 55.
67. Apuleius, *Măgarul de aur* XI, 19.
68. Aelius Aristides, *Περὶ τοῦ παραφθέγματος* 392, ed. W. Dindorf, Leipzig, 1829, II, 529, cu referire la *Hieroi Logoi* IV, 52.
69. Aelius Aristides, *Περὶ τοῦ παραφθέγματος* 387, ed. W. Dindorf, Leipzig, 1829, II, 518.
70. Philostrat, *Vieţile sofiştilor* 535.
71. Aelius Aristides, *Imn către Asklepios* 39, Dindorf I, 67, *Hieroi Logoi* IV, 27, trad. C.A. Behr, Amsterdam, 1968, p. 259.
72. Galenus, *De sanitate tuenda* I, 8, Kühn VI, 41–42.
73. Aelius Aristides, *Hieroi Logoi* II, 21–22, Behr, p. 227.
74. Aelius Aristides, *Hieroi Logoi* III, 5, Behr, p. 242; IV,17, Behr, p. 257.
75. Aelius Aristides, *Hieroi Logoi* III, 38, Behr, p. 249.
76. Aelius Aristides, *Hieroi Logoi* III, 43, Behr, p. 250: ὅπως μὴ δοκοίην δημοκοπικός τις.
77. Aelius Aristides, *Hieroi Logoi* I, 59, Behr, p. 218.
78. Galenus, *In Hipp. Praedict.* I, 5, Kühn XVI, 525: διὰ τὴν ξηρότητα πάντη ἐναργὴ φαίνεται τὰ κατὰ τοὺς ὕπνους φαντάσματα [„datorită uscăciunii fantasmele din vise se vădesc în toată limpezimea"].
79. Tertullian, *De ieiunio* I, 4.
80. Herodianus, *Istorii* III 2, 7–8. Vezi Fergus Millar, *The Emperor in the Roman World,* London, 1977, pp. 416–417.
81. Herodianus, *Istorii* VII, 8, 2.
82. Herodianus, *Istorii* VI 8, 4; Alexander Severus şi-a pierdut sprijinul *πάσης προανηλωμένης φιλοτιμίας* [„după ce şi-a epuizat *philotimía*"].

83. *Mekilta* II, 229 ssq., *cf.* Vasile al Cezareii, *Omilii la Psalmi* 61, 4 (*P.G.* 29, 477), unde binefăcătorul orăşenesc aduce servicii identice.
84. *Année Épigraphique* 1972, nr. 626, 627, 628.
85. K.T. Erim & Joyce Reynolds, „A Letter of Gordian III from Aphrodisias in Caria”, *Journal of Roman Studies* 59, 1969, 56–58. Vezi F. Millar, *The Emperor in the Roman World*, p. 417.
86. Fritz Gschnitzer & Josef Keil, „Neue Inschriften aus Lydien”, *Anz.* österr*. Akad. Wiss.* 93, 1956, pp. 219–232, la p. 228.
87. Acelaşi lucru s-a petrecut şi la restrângerea numărului de episcopate: Conciliul de la Serdica, canonul 6: ἵνα μὴ κατευτελίξηται τὸ τοῦ ἐπισκόπου ὄνομα καὶ ἡ αὐθεντία [„ca să nu se deprecieze numele şi autoritatea episcopului”].
88. F. Bruns & T. Mommsen, *Fontes iuris romani antiqui,* Berlin, 1909, 97b, p. 270.
89. W. Dittenberger, *Sylloge Inscriptionum Graecarum* II, Leipzig, 1917, p. 622, nr. 904: φ*όβος καὶ ἅγνοια τῶν δικαζομένων ἐξῃρήσθω* [„să se îndepărteze teama şi necunoaşterea sentinţelor”]; şi nr. 905, p. 623: *ὑπὲρ τοῦ μηδεμίαν ὑμᾶς τῶν ὁρισθέντων ἄγνοιαν προβάλεσθαι, βρέβιον τῶν εἰρημένων ἁπάντων ἀκρειβῆ διδασκαλίαν ἐπέχον* [„ca să nu aveţi parte de vreun fel de necunoaştere a decretelor, am dispus explicarea punctuală a tuturor celor afirmate”].
90. J.P. Callu, *La politique monétaire des empereurs romains de 238 à 311*, Paris, 1969, p. 483.
91. Acest fapt a fost dovedit, în privinţa panegiricelor, de S.G. MacCormack în „Latin Prose Panegyrics: Tradition and Discontinuityin the Later Roman Empire”, *Revue des Études Augustiniennes* 22, 1976, pp. 29–77, mai ales la pp. 53–54. Despre continuitatea tradiţiei legale

clasice pe care şi-a întemeiat Diocleţian noul edificiu: G. Schnebelt, *Reskripte der Soldatenkaiser*, Karlsruhe, 1974.

92. M.A. Wes, „Patrocinium en imperium het laat-Romeinse Weste”, *Tijdschrift voor Geschiedenis* 87, 1984, pp. 147–159, la pp. 157–158.
93. H.F. Pflaum, *Les Procurateurs équestres*, Paris, 1950, p. 66.
94. De pildă, *Bulletin de Correspondance Hellénique* 12, 1888, p. 101, nr. 22.9: *πρὸς μὲν τοὺς θεοὺς εὐσεβως*, *πρὸς δὲ τοὺς ἀνθρώπους φιλοτείμως*.
95. Pentru compararea echilibrului de criterii pentru statutul social, aşa cum reiese din inscripţiile mai vechi, vezi *Bulletin de Correspondance Hellénique* 12, 11, 1888, 88: *φιλοκαίσαρα καὶ φιλόπατριν θεοφιλῆς*.
96. Vezi informaţia bibliografică de la n. 12.
97. Despre Maiorinus, vezi A.H.M. Jones, J.R. Martindale & J. Moris, *The Prosopography of the Later Roman Empire*, Cambridge, 1971, pp. 437–538, şi D. Levi, *Antioch Mosaic Pavements*, Princeton, 1947, p. 1, lxxix. Despre Africa, vezi M. Blanchard-Lamée, *Maison à mosaiques du quartier central de Djemila*, Paris, 1976, p. 237.
98. Cassiodorus, *Variae* III, 9 şi VI, 44 (Datorez referinţa generozităţii lui Brian Ward-Perkins). Pentru Roma din secolul al V-lea, vezi J.F. Matthews, *Western Aristocracies and Imperial Court*, Oxford, 1975, pp. 356–357. În Constantinopol fenomenul era sub control: *Cod. Just.* VIII, xi, 20 (439 d.Hr.). Despre supravieţuirea pieţelor publice în oraşele din Imperiul de Răsărit, vezi D. Claude, *Die byzantinische Stadt*, pp. 60–69.
99. M. Meslin, *La fête des kalendes de janvier dans l’empire romain*, Collection Latomus 115, Bruxelles, 1970.

100. A.D. Nock, „The Augustan Restoration”, *Classical Review* 39, 1925, pp. 60–67 = *Essays*, pp. 16–25; J. Geffcken, *Der Ausgang des griechisch-römischen Heidentums*, Heidelberg, 1920, pp. 28–30.
101. Lactantius, *De mortibus persecutorum* XI, 7; H. Grégoire, „Les Chrétiens et l’oracle de Didymes”, *Mélanges Holleaux*, Paris, 1913, pp. 81–91, şi *Byzantion* 14, 1939, p. 321.
102. B. Brenk, „Die Datierung der Reliefs am Hadrianstempel und das Problem der tetrarchischen Skulpturen des Ostens”, *Istanbuler Mitteilungen* 18, 1968, pp. 238–258, mai ales p. 251: „ca să dea expresie credinţei în prezenţa activă a zeilor în istorie”.
103. *Ibidem*, p. 250.
104. [„organizatorul fericirii publice şi al tuturor ceremoniilor”] *Année épigraphique* 1972, nr. 666.
105. Eusebiu al Cezareii, *Praeparatio Evangelica* IV, 2. Profetul din Milet a fost şi el implicat. *Hist. Eccles*. IX, 2, I–III, despre Theotecnos din Antiohia.
106. A. Laumonier, *Les cultes indigènes de la Carie*, Paris, 1968, p. 288, n. 1: *une continuité et une stabilité remarquables* [„o continuitate şi o stabilitate remarcabile”].
107. *Bulletin de Correspondance Hellénique* 12, 1888, p. 101; Dittenberger, *Sylloge*, nr. 900, pp. 616–619.
108. Fergus Millar, „P. Herennius Dexippus”, *Journal of Roman Studies* 59, 1969, pp. 16–19.
109. De pildă, Eunapius din Sardes, *Vieţile sofiştilor*, pp. 481–482, spune că Priscus „avea o natură misterioasă şi doctrina lui era obscură şi abstrusă [...]. Purtarea lui era precaută şi arogantă [...], păstrând în toată clipa o atitudine misterioasă şi dispreţuitoare faţă de slăbiciunea omenească.” Vezi H.D. Saffrey şi L.G.

Westerink, *Proclus: Théologie platonicienne*, Paris, 1968, p. xxxv–xxxvi.

110. Zosimos, *Historia Nova* IV, 18.
111. Iulian Apostatul, *Misopogon* 361a–362a.
112. John H. Humphrey, „Prolegomena to the Study of the Hippodrome at Caesarea”, *Bull. Amer. School of Oriental Research* 213, 1974, pp. 2–54, şi V. Popović & E L. Ochsenslager, „Der Spätkaiserzeitliche Hippodrom in Sirmium”, *Germania* 54, 1976, pp. 156–181. Despre cursele de la Daphnae în secolul al VI-lea, vezi Severus al Antiohiei, *Omilia* LIV, *Patrologia Orientalis* IV, 50.
113. Ioan Hrisostom, *Despre slava deşartă* 4, ed. B.K. Exarchos, München, 1953, p. 36.
114. Despre Theodosius al II-lea în Hipodrom: Ioannes Rufus, *Plerophoriae* 99, *Patrologia Orientalis* VIII 173.30, G. Dagron, *Naissance d’une capitale: Constantinople*, Paris, 1974, pp. 320–347, mai ales p. 346. Legătura dintre succesele echipelor colorate de la curse şi acea *Tyche* a Imperiului s-a perpetuat până în Evul Mediu. Dacă câştigă echipa albastră, Imperiul îi va înfrânge pe musulmani; dacă câştigă echipa verde, musulmanii vor fi învingători, iar veşmintele de onoare vor fi împărţite prizonierilor musulmani: Muqqadasi, *Ahsan at-taqāsīm*, p. 148, citat de A. Miquel, *La géographie humaine du monde musulman* II, Paris, 1975, p. 477. Vezi Alan Cameron, *Circus Factions*, Oxford, 1976, pp. 157–192 şi 201–234.

3. APARIŢIA PRIETENILOR LUI DUMNEZEU

1. *Martyrium Polycarp*i 52, ed. trad. H. Musurillo, *The Acts of the Christian Martyr*s, Oxford, 1972, p. 6. Folosesc această ediţie, din multe puncte de vedere inadecvată, exclusiv din motive de utilitate.
2. Pontius, *Vita Cypriani* 12.

3. Aelius Aristides, *Hieroi Logoi* II, 20–23, Behr, pp. 227–228.
4. *Martyrium Polycarpi* 13, 2, Musurillo, p. 14.
5. Lucian din Samosata, *Peregrinus* 37.
6. *Martyrium Polycarpi* 15,2, Musurillo, p. 14.
7. *Martyrium Polycarpi* 17,1, Musurillo, p. 14.
8. *Martyrium Pionii* 20, 6, Musurillo, p. 162.
9. Edward Gibbon, *The Decline and Fall of the Roman Empire*, cap. 15, London, 1888, p. 31.
10. Eusebiu al Cezareii, *Historia Ecclesiastica* V, 1, 20, Musurillo, p. 68: „A tot repetat asta continuu în loc să-şi spună numele, locul de baştină, neamul sau orice altceva”.
11. *Martyrium Polycarpi* 2, Musurillo, p. 2.
12. *Passio Perpetuae* 16, Musurillo, p. 124: *verebatur ne subtrahantur de carcere incantationibus magicis* [„se temea să nu fie scoşi din închisoare cu incantaţii magice”].
13. *Martyrium Pionii* 13, 4–5, Musurillo, p. 152. *Cf.* A.D. Nock, *Sallustius: Concerning the Gods and the Universe*, Cambridge, 1926, p. xcii, n. 217 despre *βιαιοθανής*.
14. A. von Harnack, *Mission und Ausbreitung des Christentums* [„Misiunea şi răspândirea creştinismului”] (ed. a II-a, Leipzig, 1906), vezi B. Kötting, s.v. „Christentum: Ausbreitung”, *Reallexikon für Antike und Christentum* II, Stuttgart, 1954, 1138–1159.
15. Vezi excepţionala analiză a lui W. Zeisel jr. „An Economic Survey of the Early Byzantine Church” (teză de doctorat, Universitatea Rutgers).
16. Origen, *Contra Celsum* III, 55; ar trebui semnalat că Galenus punea pe seama rivalilor profesionali aceeaşi fascinaţie a mitocanului – *Methodus medendi* 1: διὰ τοῦτο καὶ σκυτότομοι καὶ τέκτονες καὶ βάφεις καὶ χαλκεῖς ἐπιτηδῶσιν ἤδη τοῖς ἔργοις τῆς ἰατρικῆς [...]

καὶ περὶ πρωτείων ἐρίξουσι [„de aceea şi cizmarii, şi tâmplarii, şi boiangiii, şi arămarii se preocupă de medicină (...) şi îşi dispută întâietatea”].

17. T.D. Barnes, *Tertullian*, Oxford, 1971, şi „Tertullian the Antiquarian”, *Texte und Untersuchungen* 117, Berlin, 1976, pp. 3–20.
18. S. Mazzarino, „Religione ed economia sotto Commodo e i Severi”, *Antico, tardoantico, ed èra constantiniana*, Roma, 1974, pp. 51–73, H. Gülzow, „Kallist von Rom: Ein Beitrag zur Soziologie der römischen Gemeinde”, *Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft*, 1968, pp. 102–121.
19. M.M. Sage, *Cyprian*, Patristic Monographs Series I, Greene, Hadden & Co., Cambridge, Mass., 1975.
20. Fergus Millar, „Paul of Samosata, Zenobia and Aurelian: The Church, Local Culture and Political Allegiance in the Third Century”, *Journal of Roman Studies* 61, 1971, 1–17.
21. *Pap. Oxy.* 2673.
22. Lucian din Samosata, *Vitarum auctio* 2: τὸν ἄριστον βίον, τὸν σεμνότατον.
23. Eunapius, *Vieţile sofiştilor* 474.
24. E.R. Dodds, „Theurgy and Its Relationship to Neo-Platonism”, *Journal of Roman Studies* 37, 1947, pp. 55–69; Jeanie Carlier, „Science divine et raison humaine”, în J.P. Vernant & al., *Divination et rationalité*, Paris, 1974, pp. 249–263, mai ales p. 258.
25. Eunapius, *Vieţile sofiştilor* 477.
26. Eunapius, *Vieţile sofiştilor* 504.
27. N.H. Baynes într-o scrisoare către A.D. Nock, citată în A.D. Nock, „A Diis Electra”, *Harvard Theological Review* 23, 1930, 264 = *Essays*, p. 262. *Cf.* André Piganiol, *L’Empire chrétien*, Paris, 1972, p. 78: „Dacă Constantin ar fi fost un tip [...] calculat, nu şi-ar mai fi înfăptuit

lucrarea măreaţă. Ca să reuşească trebuia să fie un inspirat”. Se credea că această „inspiraţie” guverna şi valida manevrele politice de zi cu zi. Astfel i-a fost dezvăluită lui Constantin conspiraţia lui Maximinus şi înăbuşită la timp: παραδόξως τοῦ θεοῦ τὰς τούτων ἁπάντων βουλὰς τῷ αὐτοῦ θεράποντι διὰ φασμάτων ἐκκαλύπτοντος [„Dumnezeu i-a dezvăluit în chip minunat prin viziuni slujitorului Său planurile tuturor acestora”], Eusebiu al Cezareii, *Vita Constantini* I, 47. *Cf. Tricennal*. 18.

28. În general, vezi H. Vorländer, *Mein Gott: Die Vorstellungen vom persönlichen Gott im Alten Orient und im Alten Testament*, Neukirchen-Vruyn, 1975; E. Peterson, „Der Gottesfreund”, *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 42, 1923, pp. 161–198.
29. O. Neugebauer & H.B. von Hoesen, *Greek Horoskopes*, p. 126; vezi F. Millar, *The Emperor in the Roman World*, pp. 115–117, 465–477.
30. A.J. Festugière, „L’expérience religieuse du médecin Thessalos”, *Revue biblique* 48, 1939, p. 45–77 = *Hermétisme et mystique païenne*, Paris, 1967, pp. 141–180, la p. 151.
31. Festugière, *Hermétisme*, p. 162. *Cf.* Ciprian, *Ad. Fort.* 13, despre Pavel: *Dignatione divina ad tertium caelum adque paradisum raptus* [...] *ad claritatem tantam parvenire ut amicus Dei fiat* [„Ridicat până la al treilea cer şi la rai de harul dumnezeiesc, a ajuns la o asemenea strălucire încât a devenit prieten al lui Dumnezeu”].
32. E.R. Dodds, *Pagan and Christian*..., pp. 37–53; Martine Dulaey, *Le rêve dans la vie et la pensée de Saint Augustin*, Paris, 1973, mai ales pp. 15–31.
33. Aelius Aristides, *Hieroi Logoi* IV, 52, Behr, p. 265.

34. [„Atunci fratele mi-a zis: «Soră stăpână, ai parte de atât de mult har, încât poţi să ceri o viziune şi să ţi se arate». Iar eu, care ştiam despre mine că vorbesc cu Domnul (...)”] *Passio Perpetuae* 4, 1, Musurillo, p. 110.
35. Artemidoros, *Oneirocriticon* II, 54.
36. Artemidoros, *Oneirocriticon* II, 52.
37. Artemidoros, *Oneirocriticon* II, 53.
38. Artemidoros, *Oneirocriticon* II, 53.
39. Artemidoros, *Oneirocriticon* II, 51.
40. *Martyrium Polycarpi* 2, Musurillo, pp. 4, 7–8.
41. *Passio Perpetuae* 1, 4 (Musurillo, p. 106) citează *Faptele Apostolilor* 2, 17–18, care citează Ioel 2, 28. Vezi T. Barnes, *Tertullian*, p. 77.
42. Irineu al Lyonului, *Adversus Haereses* V, 6, 1.
43. A. von Harnack, „Die Lehre der zwölf Apostel”, *Texte und Untersuchungen* 2.1 şi 2.2, Leipzig, 1884, p. 37.
44. Tertullian, *De anima* 9, 4: *Iamvero prout scripturae leguntur aut psalmi canuntur aut allocutiones proferuntur aut petitiones delegantur, ita inde materiae visionibus subministrantur* [„În timp ce se citesc scripturile sau se cântă psalmii sau se rostesc predici sau se fac rugăciuni, i se oferă materie pentru viziuni”].
45. Hermas, *Păstorul*, Mand., XI, 43, 6; vezi J. Reiling, *Hermas and Christian Prophecy: A Study of the Eleventh Mandate*, Supplement to *Novum Testamentum* 37, Leiden, 1973.
46. P. de Labriolle, *La crise montaniste*, Paris, 1913, p. 110: „Chose curieuse, jusque dans ses rigueurs même le Paraclet conservait une mod*é*ration relative” [„În mod ciudat, chiar şi în rigorile lui, Paracletul păstra o relativă moderaţie”].
47. Tertullian, *De virginibus velandis* 17, 3.
48. E.R. Dodds, *Pagan and Christian...*, p. 29.

49. Plutarch, *De facie lunae* 28, 943A: Τὸν ἄνθρωπον οἱ πολλοὶ σύνθετον μὲν ὀρθῶς ἐκ δυεῖν δὲ μόνον σύνθετον οὐκ ὀρθῶς ἡγοῦνται. Μόριον γὰρ εἶναι πως ψυχῆς οἴονται τὸν νοῦν, οὐδὲν ἧττον ἐκείνων ἁμαρτάνοντες οἷς ἡ ψυχ*ή* δοκεῖ μόριον εἶναι τοῦ σώματος, νοῦς γὰρ ψυχῆς ὅσῳ σώματος ἄμεινον ἐστι καὶ θειότερον [„Lumea socoteşte pe bună dreptate că omul e compus, dar se înşală socotind că e compus numai din două părţi. Ei cred că mintea e cumva o parte a sufletului, şi nu greşesc mai puţin decât cei care consideră că sufletul este o parte a trupului. Căci mintea este faţă de suflet la fel de nobilă şi de divină precum e sufletul faţă de trup”].
50. A. Henrichs & L. Koenen, „Der Kölner Mani-Kodex (P. Colon. inv. nr. 4780: Περὶ τῆς γέννης τοῦ σώματος αὐτοῦ)”, *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 19, 1975, 24, 3, la p. 27.
51. *Panegyrici Latini* 7.21, 4 ssq.
52. S.G. MacCormack „Roma, Constantinopolis, the Emperor and His Genius”, *Classical Quarterly* 25, 1975, pp. 131–150, la p. 131.
53. A.D. Nock, „The Emperor’s divine *Comes*”, *Journal of Roman Studies* 37, 1947, pp. 102–116, la p. 104 = *Essays*, pp. 653–675, la p. 656.
54. Acest fapt e demonstrat de imunitatea la vrăjitorie datorată puterii superioare a protectorului: vezi Plotin–Porfir, *Viaţa lui Plotin* 10; împăratul Constantin – Ammianus Marcellinus XIX, xii, 16 (vezi S.G. MacCormack, *Classical Quarterly* 25, 1975, 137–138); Ambrozie-Paulinus, *Viaţa lui Ambrozie* 20. La fel e şi în cercurile iudaice: H.L. Strack & P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch* IV, 1, München, 1961, p. 528, *Tanch Mishpatim* 99a: „Da sieht man, wenn er reich ist an Gebotserfüllungen, so

behüten ihn zehntausend und tausend Engeln, und wenn er vollkommen ist an Torahkenntnis und guten Werken, so behütet ihn Gott” [„Se vede treaba că, dacă e gata de împlinirea poruncilor, atunci îl apără zeci de mii şi mii de îngeri, iar dacă e desăvârşit în cunoaşterea Legii şi la fapte bune îl apără Dumnezeu”].

55. Ammianus Marcellinus XXI, 14, 3.
56. E. Peterson, „Der Gottesfreund”, p. 193: „Was bei Clemens gewöhnlich *αγάπη* gemeint wird heisst hier *φιλία* und was bei Clemens auf Christus konzentriert erscheint verteilt sich hier auf einem Reich von *δύναμις*” [„Ceea ce la Clement se înţelege îndeobşte prin *αγάπη* se numeşte aici *φιλία*, iar ce apare la Clement concentrat asupra lui Hristos se dispersează aici într-un regat al lui *δύναμις*”].
57. Origen, *De Oratione* 31.
58. Origen, *In Numeros Homiliae* 20, 3.
59. Origen, *In Leviticum Homiliae* 11, 11.
60. Origen, *Peri archon* VII, 5.
61. Origen, *De Susanna, Patrologia Graeca* 11, 44A.
62. Gerald Manley Hopkins, *The Wreck of the Deutschland*, 1876, cap. 10.
63. [„Am ajuns la Mediolanum, la episcopul Ambrosius”] Augustin, *Confesiuni* V, xiii, 23.
64. Grigore Taumaturgul, *Remerciement à Origène* 43, 4, S*ources Chrétiennes* 148, ed. H. Crouzel, Paris, 1969, p. 114. În primele fraze ale descrierii vieţii eroinei sale Paula (*Epistulae* 108, 2), Sfântul Ieronim arată că îngerul păzitor era privit ca principiu al identităţii persoanei: *Testor Iesum et sanctos angelos eius ipsumque proprie angelum, qui custos fuit et comes admirabilis feminae* [„Îl iau martor pe Isus şi pe sfinţii lui şi pe însuşi îngerul său, care a fost păzitorul şi însoţitorul acestei femei uimitoare”]. În cele din urmă, termenul *angelus* este

folosit ca o formulă de politeţe. Vezi *Collectio Avellana*, nr. 107, rândul 3, C.S.E.L. 35, 644.20: *ut ad nos angelus vester destinare dignetur* [„ca îngerul vostru să dorească să ajungă la noi”]. Vezi, de asemenea, W.E. Crum & H.G. Evelyn, *The Monastery of Epiphanius*, New York, 1926, vol. II, nr. 113, şi H. Grégoire, „Ton ange et les anges de Thera”, *Byzantinische Zeitschrift* 30, 1929–1930, pp. 641–644. (Datorez aceste referinţe amabilităţii lui Leslie MacCoull.)

65. A. Henrichs & L. Koenen, „Ein griechischer Mani-Kodex”, *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 5, 1970, p. 139.
66. Henrichs & Koenen, „Kölner Mani-Kodex”, *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 19, 1975, 20.8, la p. 23. Mani, am adăuga, şi-a găsit potriva în Kartir. Această căpetenie a clerului zoroastrian şi-a văzut poziţia de eminenţă cenuşie a Imperiului Sasanid în urma unei viziuni a dublului său – *daēna* – şi a lumii de dincolo: Philippe Gignoux, „L’inscription de Kartir à Sar Mašhad”, *Journal Asiatique* 256, 1968, pp. 387–418, rândurile 35–55, la p. 401–405 şi comentariul la pp. 407–408, şi nr. 80, pp. 417–418; şi, mai fragmentar, la Naqš-i Rustam: C.J. Brunner, „The Middle Persian Inscription of the Priest Kardēr at Naqš-i Rustam”, *Near Eastern Numismatics, Iconography, Epigraphy, and History: Studies in Honour of George C. Miles*, American University of Beirut, 1974, la p. 97.
67. *Martyrium Justini* 4, 7–8, Musurillo, p. 60.
68. Asemenea greutăţi, deşi apăsătoare, puteau fi contracarate de solidaritatea grupului de imigranţi şi de capacitatea acestuia de a crea un „acasă” departe de acasă. Vezi, de pildă, *Bulletin de Correspondance Hellénique* 9, 1885, 128.41: ἵνα ὥσπερ ἀποικία τις ᾖ δῆμος ἡμέτερος οὐ ξένος οὐδὲ ἀλλότριος ἀλλὰ

ἐγχώριος παρὰ Ρωμαίοις διατελῇ [„ca într-o colonie în care poporul nostru să continue să vieţuiască nu ca străin sau venetic, ci ca locuitor legitim alături de romani”].

69. C. Andresen, *Logos und Nomos*, Berlin, 1955, mai ales p. 114.
70. F.J. Dölger, *Der Exorzismus im altchristlichen Taufritual*, Paderborn, 1909.
71. Exorcismul era invariabil conceput ca o restabilire a ordinii în acea parte a universului care fusese răvăşită de elemente aberante. Vezi, de pildă, Ps.-Clement, *Recognitiones* I, 15–16: *mare statutum terminum servat, angeli pacem custodiunt, stellae ordinem tenent [...] daemones quoque certum est timore in fugam verti* [„marea rămâne în hotarele rânduite, îngerii veghează pacea, stelele ţin ordinea (...), demonii, desigur, de teamă o iau la sănătoasa”].
72. H.L. Strack & P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament* IV, 1, pp. 501–535, la p. 506.
73. Elementul sexual din acest episod a fost exagerat de cărturarii moderni. În lumea antică, sexul – şi voia bună care-l însoţea – era considerat un bun prilej de împărtăşire şi dezvăluire de secrete. Vezi Artemidoros, *Oneirocriticon* I, 78.80, I, 78, p. 88.20, şi I, 80, p. 97.9. şi *Testamentul celor doisprezece patriarhi*, Iuda 6, 4: „Mai cu seamă vinul dezvăluie tainele lui Dumnezeu şi ale oamenilor, chiar şi pe cele ale tatălui meu Iacob cu canaanita Betşeba, pe care Dumnezeu mi-a poruncit să nu le dezvălui.” *Cf.* 1Enoh 16, 3: „Şi întărindu-vă inimile, aţi dezvăluit femeilor aceste [taine], din cauza cărora femeile şi bărbaţii au înmulţit răul pe pământ”.
74. 1*Enoh* 8, 1.
75. 1*Enoh* 69, 6.
76. 1*Enoh* 69, 9.

77. 1*Enoh* 65, 5: „Le-a venit sfârşitul pentru că au dobândit cunoaşterea tuturor tainelor îngerilor şi a tuturor silniciilor satanelor şi a tuturor puterilor lor – a celor mai tainice –, a tuturor puterilor celor care se dedau vrăjitoriei şi amestecă culori şi a celor care fac chipuri turnate pe tot pământul”.
78. Tertullian, *De idololatria* IX, 1–2*: o divina sententia usque ad terram pertinax* [„o, hotărâre dumnezeiască ce ţine până la pământ!”].
79. Rolul îngerului păzitor la Apuleius, *De deo Socratis* 16 – *mala averruncare, bona prosperare, humilia sublimare, nutantia fulcire, obscura clarere* [„păzeşte de rău, înmulţeşte binele, înalţă ce e smerit, susţine ce se clatină, limpezeşte ce e tulbure”] –, este asemănător însuşirilor atribuite botezului (care presupunea acţiunea unui înger purificator – Tertullian, *De baptismo* VI, 1: *sed in aqua emendati sub angelo* [„dar îndreptaţi prin apa botezului de înger”]) de către Ciprian, *Ad dom.* 4: *confirmari se dubia, patere clausa, lucere tenebrosa, facultatem dare quod prius difficile videbatur* [„ce e nesigur devine sigur, ce e închis se deschide, ce e întunecat se luminează şi se înlesneşte ce părea anevoios”].
80. Marius Victorinus, *Ad. Gal*. 2, 3, *Patrologia Latina* 6, 1175–1176.
81. R. Reitzenstein, *Poimandres*, Leipzig, 1904, p. 80.
82. Tatianus, *Oratio contra Graecos* 9.
83. Firmicus Maternus, *Mathesis* II 29, 10.
84. *Excerpta Theodoti* 69, *Patrologia Graeca* 9, 692 AB: Ἡ εἱμαρμένη ἐστὶ σύνοδος πολλῶν καὶ ἐναντίων δυνάμεων [Destinul este convergenţa multor puteri contrare].
85. *Excerpta Theodoti* 72, *Patrologia Graeca* 9, 692C.

86. Origen, *Contra Celsum* VIII, 1. Poziţiile creştine aveau nevoie de atâtea explicaţii, încât ai fi tentat să zici *qui s'excuse s'accuse* [„cine se scuză se acuză"]. Vezi, de exemplu, Pseudo-Clement II, 71, 1: *non pro superbia, o Clemens, convivium non ago cum his qui nondum purificati sunt* [„nu din mândrie, Clement, nu stau la masă cu cei care încă nu s-au curăţit"] şi IV, 33: *Numquid nos alterius sumus naturae superioris alicuius et propterea nos daemones timent? Unius eiusdemque vobiscum naturae sumus, sed religione differimus, quod si et vos esse vultis non invidemus* [„Oare avem noi o fire diferită şi superioară alteia, şi de aceea se tem de noi demonii? Avem una şi aceeaşi fire cu voi, însă ne deosebim prin credinţă, la care, dacă aţi vrea să ajungeţi şi voi, nu v-am pizmui"]. Chiar dacă *Recognitiones* apăruseră într-un grup exclusivist, lucrarea era acceptată ca parte a literaturii creştine comune a epocii.
87. Despre creşterea cheltuielilor în Asia Mică, vezi W. Ruge, s.v. „Tekmoreioi", *Pauly Realencyclopädie*, Stuttgart, 1934, pp. 158–169, la p. 163; în Africa, R. Duncan-Jones, *The Economy of the Roman Empire*, Cambridge, 1974, p. 66; în Palestina, D. Sperber, *Roman Palestine 200–400: Money and Prices*, Ramat-Gan, 1974, p. 142: „În trecut, când trebuia să se facă rost de bani, oamenii ascultau cu aviditate lecţiile din Mişna, Halakha şi Talmud. Dar acum, când bani nu se mai găsesc şi suferă atât de tare, vor să audă numai binecuvântări şi încurajări".
88. Tertullian, *De anima* 57, 3.
89. *Passio Perpetuae* 7, 1–2, Musurillo, p. 114.
90. *Passio Perpetuae* 7, 6, Musurillo, p. 114. *Cf.* Apuleius, *Apologia* 43–44, despre stigmatul epilepsiei într-un oraş mic.

91. *Passio Perpetuae* 8, 4, Musurillo, p. 116. *Cf.* 12, 6, Musurillo, p. 120: *ite et ludite* [„mergeţi şi jucaţi-vă”]. Despre Adam şi Eva care se jucau precum copiii: R. Murray, *Symbols of Church and Kingdom*, Cambridge, 1975, pp. 304–306. Dacă un sclav visează că e copil, e de bine, pentru că va fi socotit nevinovat: Artemidoros, *Oneirocriticon* I, 13.
92. *Passio Perpetuae* 5, 3, Musurillo, p. 112.
93. Minucius Felix, *Octavius* 28, 3 ssq.
94. H. Delehaye, *Sanctus*, Bruxelles, 1927, pp. 136–137.
95. W.M. Ramsay, *The Cities and Bishoprics of Asia Minor*, Oxford, 1897, pp. 484–568, mai ales pp. 517 şi 532.
96. Pontius, *Vita Cypriani* 5 şi 6. Despre prezenţa constantă a creştinilor la martirizarea semenilor lor, vezi *Mart. Cypriani* 2, 5, Musurillo, p. 170, şi 5, 1 şi 6, Musurillo, p. 172; despre control: *Ep.* 5, 2: dar asta explică alegerea lui ca episcop: M. Sage, *Cyprian*, pp. 142–143.
97. Pontius, *Vita Cypriani* 7, vezi M. Sage, *Cyprian*, pp. 132–134.
98. Pontius, *Vita Cypriani* 3. Pentru secolul al IV-lea, vezi E. Patlagean, „Sur la limitation de la fécondité dans la haute époque byzantine”, *Annales* 24, 1969, pp. 1353–1369, la p. 1366. Era de bine ca un om bogat să viseze că e un râu ce izvorăşte din propria-i casă: Artemidoros, *Oneirocriticon* II, 27 – πολλοί τε ἐπὶ τὴν οἰκίαν αὐτοῦ φοιτήσουσι δεόμενοι καὶ χρῄζοντες [„şi vor roi prin casa lui nevoiaşii şi cerşetorii”].
99. Ciprian, *Epistulae* 48, 4: *perficiet divina protectio ut Dominus qui sacerdotes sibi in ecclesia sua eligere et constituere dignatur, electos quoque et constitutos sua voluntate atque opitulatione tueatur, gubernanter inspirans et subministrans* [„protecţia divină va face în aşa fel încât Domnul, care a găsit cu cale să-şi aleagă şi

să-şi rânduiască preoţi pentru biserica Lui, să-i şi păzească pe cei aleşi şi rânduiţi prin voia şi cu ajutorul Lui, inspirându-i să conducă şi înzestrându-i”]. Vezi J. Speigl, „Cyprian über das *iudicium* bei der Bischofseinsetzung”, *Römische Quartalschrift* 69, 1974, 30–45. Această latură a lui Ciprian este descrisă pe larg de A.V. Harnack, „Cyprian als Enthusiast”, *Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft* 3, 1902, 177–191; dar periodizarea rigidă a istoriei creştinismului pe care o propune Harnack, care distinge între o fază „harismatică” şi una „postharismatică”, face din Ciprian o figură greu de înţeles. Dificultatea lui Harnack vine din neînţelegerea de către el a naturii şi a prevalenţei generale a credinţei în inspiraţie şi protecţie din secolul al III-lea.

100. Ciprian, *Epistulae* 40, 1: *admonitos nos et instructos sciatis dignatione divina* [„să stiţi că noi am fost avertizaţi şi informaţi de harul dumnezeiesc”].
101. *Martyrium Cypriani* 4, 1, Musurillo, p. 172. Era esenţial să fie executat la Cartagina. *Ep.* 81, 1: *caeterum mutilabitur honor ecclesiae nostrae tam gloriosae* [„altfel ar fi ştirbită cinstea bisericii noastre atât de glorioase”].
102. Ciprian, *Epistuale* 381: *quem sic Dominus honoravit caelestis gloriae dignitate* [„pe care Domnul l-a cinstit astfel cu demnitatea gloriei”].
103. Ciprian, *Epistulae* 31, 2, scrisoare a mărturisitorilor: *ex tuis ergo litteris videmus gloriosos illos martyrum triumphos* [„din scrisoarea ta vedem glorioasele triumfuri ale martirilor”]. Arta panegiristului din Imperiul Roman Târziu consta tocmai în evocarea unor asemenea imagini, S.G. MacCormack, *Revue des études augustiniennes* 22, 1976, pp. 46–54. Ciprian, *Ep.* 66, 10.

104. Imagini vii ale munificenţei publice: Ciprian, *De op. elymos.* 21/22: *in gentilium munere grande et gloriosum videtur proconsules vel imperatores habere praesente*s [„în actele de binefacere publică ale păgâniilor părea măreţ şi glorios să fie de faţă proconsuli sau împăraţi”]; *Ep.* 37, 2: imaginea anotimpurilor aflate în legătură cu *dignitas* consulară anuală, iubită de martiri.
105. Ciprian, *Epistulae* 66, 10.
106. Inscripţia lui Cyrillus Celer din Laodicaea Combusta: *Monumenta Asiae Minoris Antiqua* I, London, 1928, nr. 170, p. 89: βουλήσει τοῦ παντοκράτορος θεοῦ ἐπίσκοπος καταστα[εί]ς [„rânduit episcop prin voia lui Dumnezeu cel Atotputernic”].
107. Aquileia: G. Cuscito, „Gradi e funzioni ecclesiastiche negli epigrafi dell’alto adriatico orientale”, *Antichità Altoadriatiche* 6, Trieste, 1974, pp. 211–244, la p. 211: *poemnio caelitus tibi traditum.* Fapt corect remarcat de S. Mazzarino, „Costantino e l’episcopato”, *Iura* 7, 1956, pp. 345–353, în *Antico, tardoantico*, pp. 171–182.
108. Aceasta ar explica vorba de duh care circula pe acolo despre marele episcop donatist de la sfârşitul secolului al IV-lea, Optatus de Timgad: *quod comitem haberet deum* [„Comitele (de Africa, Gildo,) este Dumnezeul lui”] – Augustin, *Contra litteras Petiliani* II, xxii, 53. Pe când episcopul se va fi gândit că Dumnezeu însuşi era însoţitorul (*comes*) său divin.

4. DE LA CERURI ÎN PUSTIU: ANTONIE ŞI PAHOMIE
1. *Patericul egiptean* (alf.), Poimen 183, *Patrologia Graeca* 65, 365D.
2. Pentru combaterea fermă şi judicioasă a acestei concepţii, vezi H. Torp, „The Carved Decorations of the North and South Churches at Bawit”, *Kolloquium über spätantiken und frühmittelalterlichen Skulptur*, ed. V, Miločić, Mainz, 1970, p. 41: „Desigur, au existat

încercări de a ridica la rangul de principii de istoria artei distincţii foarte subtile de natură etnică şi religioasă între copţi, greci şi latini. Dar asta a avut efecte dezastruoase asupra studierii istoriei artei copte. E bine să ne amintim că la Sohag, atât în

Mănăstirea Roşie începând de pe la 500 d.Hr, cât şi în Mănăstirea Albă a lui Şenute din aceeaşi perioadă, limbajul greco-roman ajunge la apogeu numai în privinţa prezbiteriului trilobat, centrul arhitectural şi spiritual al clădirilor. Fără îndoială, prezbiteriul „roman” al marelui patriot Şenute arată că presupusa diferenţă dintre formele artei mediteraneene şi sentimentele antiromane şi antibizantine ale copţilor nu este decât rodul speculaţiilor moderne de istorie a artei. La şapte sau opt secole după cucerirea lui Alexandru Macedon, vocabularul arhitecturii clasice, cu bogata sa articulare plastică, a fost perceput de copţi ca o parte a moştenirii pământului, o moştenire consfinţită de asocierea ei cu marile sanctuare ale noii credinţe în Ţara Sfântă, în Alexandria şi de-a lungul Nilului”.

3. Benedicta Ward, *The Sayings of the Desert Fathers*, Oxford, 1975 [ediţia citată de Peter Brown – n. tr.].
4. *Patericul egiptean* (alf.), Macarie 2, 260D.
5. *Patericul egiptean* (alf.), Poimen 110, 349 BC.
6. A. Cohen, *Arab Border-Village in Israel*, Manchester, 1965, p. 59.
7. Vezi, de pildă, H.I. Bell, V. Martin, E.G. Turner & D. van Berchem, *The Abbinaeus Archive*, Oxford, 1962, pentru o privire vie asupra tensiunilor din satele de la mijlocul secolului al IV-lea; mai ales nr. 28, p. 77, şi nr. 57, p. 108. Despre ţăranul egiptean din Antichitate, aşa cum apare în Chester Beatty, *Pap.* III, o carte de vise de la 2000–1755 î.Hr.: S. Sauneron, *Les songes et leur interprétation*, Sources Orientales 2, Paris, 1959, p. 38:

„batailleur, beau parleur, et acharné à défendre les pauvres biens qu'un sort misérable lui a laissé [„bătăuş, bun vorbitor şi îndârjit să-şi apere bietele bunuri pe care i le-a lăsat o soartă nenorocită"].

8. *Patericul egiptean* (alf.), Matoes 13, 293C.
9. A.H.M. Jones, *The Later Roman Empire* II, 780.
10. A.C. Johnson & L.C. West, *Byzantine Egypt*, Princeton, 1949, p. 40.
11. Athanasius, *Vita Antonii* 2.
12. *Pachomii Vita Tertia* 45, ed. F. Halkin, *Sancti Pachomii Vitae Graecae*, Bruxelles, 1932, p. 280.
13. H. Braunert, *Die Binnenwanderung*, Bonn, 1964, p. 266.
14. *Μηδεμίαν τε συμπλοκὴν ἔχων πρὸς τινας κατὰ τὴν κώμην, ἀλλὰ κατὰ ἐμαυτὸν ἀναχωροῦντος*. A.E. Boak & H.C. Youtie, *The Archive of Aurelius Isidore*, Ann Arbor, 1960, nr. 75, pp. 295–296.
15. Athanasius, *Vita Antonii* 2.
16. Philip Larkin, „Poetry of Departures", *The Less Deceived, Hull*, 1955, p. 34.
17. *Patericul egiptean* (alf.), Agathon 10, 112C: *ἄοκνος ἐν τῷ σωματικῷ καὶ αὐτάρκης ἐν πᾶσιν* [„neleneş la trup şi mulţumit de toate"]. E important să ne amintim de multiplele posibilităţi economice pe care le avea la îndemână un om liber ca meşteşugar sau muncitor sezonier. Vezi mai ales I.F. Fichmann, *Egipet na rubezhe dvukh epokh*, Moscova, 1965, p. 210.
18. Françoise E. Morard, *Monachos, moine, histoire du terme grec jusqu'au 4ème siècle*, Fribourg en Suisse, 1973, din *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 20, 1973, pp. 332–425, la pp. 362–378.
19. Acest aspect a fost tratat necorespunzător de cercetătorii care au încercat să explice mişcarea ascetică, bazându-se exclusiv pe o singură sursă foarte

elenizată, *Istoria lausiacă* a lui Palladius. Vezi, de pildă, E.R. Dodds, *Pagan and Christian...*, pp. 29–36.

20. Palladius, *Istoria lausiacă* 23. Artemidoros, *Oneirocriticon* I, 78.
21. Artemidoros, *Oneirocriticon* I, 78.
22. *Patericul egiptean* (alf.), Olympios 2, 313D–316A.
23. *Patericul egiptean* (alf.), Isidoros 2, 220C.
24. *Patericul egiptean* (alf.), Isidoros 5, 221B.
25. *Patericul egiptean* (alf.), Agathon 15, 113B.
26. *Patericul egiptean* (alf.), Achillas 4, 125A.
27. *Patericul egiptean* (alf.), Macarie 23, 272C şi Moise 11, 285D.
28. [„ca îngropaţi de vii într-un sălaş care le putea fi şi mormânt: dar nu mai încercau cazna trupească, lipsurile, durerea”] Serge Sauneron, „Fouilles d’Esna”, *Bulletin de l’Institut d’Archéologie Orientale* 67, 1969, p. 100.
29. Palladius, *Istoria lausiacă* 22, 9.
30. Aşa cum a fost R.W. Medlicott, „St. Antony Abbot and the Hazards of Asceticism”, *British Journal of Medical Psychology* 42, 1969, pp. 133–140.
31. Vezi *supra*, p. 90–91.
32. Athanasius, *Vita Antonii* 10: „O să te ajut mereu şi o să-ţi întind faima peste tot”.
33. Fiecare călugăr avea ajutorul lui (gr. *βοηθός*): F. Nau, „Histoires des solitaires d’Égypte, *Revue de l’Orient Chrétien* 13.190, 1908, pp. 274–275.
34. A.D. Nock, „Hellenistic Mysteries and Christian Sacrements”, *Mnemosyne*, seria 4.5, 1952, p. 191 = *Essays* 802.
35. Athanasius, *Vita Antonii* 14.
36. Vezi *supra*, p. 98, n. 71.
37. *Patericul egiptean* (alf.), Poimen 67, 337C: *τὰ γὰρ θελήματα ἡμῶν δαίμονες γεγόνασι καὶ αὐτοί εἰσιν οἱ*

θλίβοντες ἡμᾶς, ἵνα πληρώσωμεν αὐτά. Pseudo-Clement, *Recognitiones* II 72, 1: *ut ipsorum ministerio cupiditates eorum expleant* [„ca să le împlinească dorinţele cu ajutorul lor înşişi”]. *Cf. Recognitiones* IV, 16 şi Pseudo-Clement *Hom*. IX 9, 2.

38. *Patericul egiptean* (alf.), Pityrion 376A: οἵου γὰρ ἂν πάθους περιγένηταί τις, τούτου καὶ τὸν δαίμονα ἀπελαύνει [„cine învinge o patimă îi îndepărtează şi demonul”].
39. *Patericul egiptean* (alf.), Poimen 32, 329D.
40. Isaia, *Asketikon* XV, 76.
41. *Patericul egiptean* (alf.), Macarie 39, 380C; Olympios 1, 313.
42. Athanasius, *Vita Antonii* 72; *Pachomi Vita Prima* 82, Halkin 85.
43. *Patericul egiptean* (alf.), Anub 1, 129A.
44. Despre înăsprirea poziţiilor, vezi Martine Dulaey, *Le rêve*, p. 52.
45. Eusebiu al Cezareii, *Historia Ecclesiastica,* VI, 41, 2.
46. A.J. Festugière, *La révélation d’Hermès Trismégiste* I, Paris, 1950, p. 313; vezi C.H. Roberts, *Museum Helveticum* 10, 1952, p. 272, şi *Pap. Oxy.* 2332.
47. R. Rémondon, „L’Égypte et la suprême résistance au christianisme”, *Bulletin de l’Institut Français d’Archéologie Orientale* 51, 1952, pp. 63–78; H. Torp, „Leda Christiana: The Problem of the Interpretation of Coptic Sculpture with Mythological Motifs”, *Acta Instituti Romani Norvegiae* 4, 1969, pp. 101–112.
48. Eusebiu al Cezareii, *Demonstratio Evangelica* VIII, 1.
49. F. Nau, „Histoires”, *Revue de l’Orient Chrétien* 13.191, 1908, p. 275.
50. *Patericul egiptean* (alf.), Ammoes 4, 128A.
51. *Patericul egiptean* (alf.), Matoes 2, 289C.

52. F. Nau, „Histoires”, *Revue de l’Orient Chrétien* 17.332, 1912, p. 210.
53. *Patericul egiptean* (alf.), Olympios 1, 313CD.
54. *Patericul egiptean* (alf.), Antonie 30, 85B.
55. Mirenii aveau nevoie de viziuni: H.I. Bell, *Jews and Christian in Egypt*, London, 1924, pp. 108–109 – o femeie îi scrie pustnicului Pafnutie: ὅυτως π<ι>στεύω διὰ τῶν σῶν εὐχῶν εἴασιν λαμβάνω. Τῶν γὰρ ἀσκούντων καὶ θρησευόντων ἀποκλύσματα δικνέοντε [„astfel cred că prin rugăciunile tale primesc vindecare (lit. *lăsare*). Căci purificările celor care se nevoiesc şi sunt evlavioşi se arată”], British Museum Pap. 1926, 8 [acum British Library 2494 – n. tr.].
56. *Patericul egiptean* (alf.), Arsenie 5 (49), 89A: ἀπὸ τῶν ἰδίων πόνων ἐκτήσαντο τὰς ἀρετάς.
57. Despre importanţa vitală a doliului şi a stărilor depresive, vezi de pildă *Patericul egiptean* (alf.), Poimen 72, 340B şi 144, 357D.
58. Robert Graves, *Collected Poems*, London, 1965, p. 21: „His eyes are quickened so with grief. / He can watch a grass or leaf / Every instant grow. He can / Clearly through a flint wall see, / Or watch the startled spirit flee, From the throat of a dead man”.
59. Vezi J.H. Waszink, *Tertullian: De Anima*, Amsterdam, 1948, p. 169, despre rolul considerabil al lui *καρδιογνώστης* în comunităţile creştine timpurii.
60. *Mart. Montani et Lucii* 11, Musurillo, p. 222. Din contra, experienţa transparenţei nu era un vis întâmpinat favorabil de cititorii lui Artemidoros, care se temeau de regulă de dezvăluirea obiectelor ascunse: *Oneirocriticon* I, 44; I, 66; I, 67.
61. Ciprian, *Testimonia* III, 56; de asemenea, cita *Înţelepciunea lui Solomon* 15, 3: *In omni loco speculantur oculi Dei bonos et malo*s [„în tot locul îi

privesc ochii Domnului pe cei buni şi pe cei răi”] şi *Apoc.* 2, 23: *Et sciant omnes ecclesiae quia ego sum scrutator renis et cordis* [„Şi să ştie toate bisericile că Eu văd rărunchii şi inimile”].

62. Constantin cel Mare, „Aeterna et religiosa”, August 314, *Patrologia Latina* 8, 487C. *Cf.* Ciprian, *Ad. Don.*: *o si et possis in illa sublimi specula constitutus oculos tuos inserere secretis* [„o, dacă aşezat în înălţimea acelei privelişti ai putea să pătrunzi cu ochii tăi tainele!”].
63. Ciprian, *De lapsis* 25: *tanta est potestas Domini, tanta maiestas: secreta tenebrarum sub eius luce detecta sunt, sacerdotem Dei nec occulta crimina fefellerunt* [„atât de mare este puterea Domnului, atâta măreţia lui: tainele cele mai întunecate sunt descoperite de lumina Lui, iar preotului lui Dumnezeu nu-i scapă nelegiuirile ascunse”].
64. Constantin cel Mare „κακὸς ἑρμηνεύς”, *Patrologia Latina* 8, 518C.
65. *Pachomii vita prima* 112, Halkin, p. 73.
66. *Pachomii regula* 77 (lxvii), ed. A. Boon & L.Th. Lefort, *Pachomiana Latina*, Louvain, 1932, p. 35.
67. *Epistula Ammonis* 21, Halkin, p. 110.
68. *Patericul egiptean* (alf.), Macarie 32, 273D, *Constituţiile Apostolice* XI, 26. Vezi admirabilul studiu al lui Philip Rousseau „The Spiritual Authority of the Monk-bishop: Eastern Elements in Some Western Hagiogragraphy of the Fourth and Fifth Centuries”, *Journal of Theological Studies* 22, 1971, pp. 380–419.
69. Despre papa ca *deus terrenus* în gândirea medievală, vezi M. Maccarone, *Vicarius Christi*, Roma, 1952, pp. 237–238 şi 254.
70. *Sancti Pachomii Vita quarta* 1, Halkin, p. 407.
71. *Patericul egiptean* (alf.), Poimen 125, 353C; H. Döries, „Die Beicht im alten Mönchtum”, *Festschrift für Joachim*

Jeremias, Beiträge zur Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft 26, Berlin, 1960, pp. 234–242, la p. 236: „La originea monahismului stă o profundă conştiinţă a păcătoşeniei”.

72. Themistius, *Discursuri* XIII 178A, despre Senatul de la Roma: δι’ὑμᾶς τοι, ὦ μακάριοι, οἱ θεοὶ τὴν γῆν οὔπω ἀπολελοίπασιν, καὶ ὑμεῖς ἐστέ οἱ μέχρι τέως ἀπομαχόμενοι μὴ παντάπασι τὴν θνητὴν φύσιν τῆς ἀθανάτου ἀπορραγῆναι [„datorită vouă, fericiţilor, zeii nu au părăsit încă pământul, voi înşivă v-aţi luptat ca natura muritoare să nu se despartă cu totul de cea nemuritoare].
73. Ammianus Marcellinus XXI, 1.8.
74. Richard Gordon, „The Sacred Geography of a Mithraeum: The Example of Sette Sfere”, *Journal of Mithraic Studies* 1, 1976, p. 145.
75. Plotin, *Enneade* II, 9, 9. Despre acest subiect, vezi C. Elsas, *Neuplatonische und gnostische Weltablehnung in der Schule Plotins*, Berlin, 1976.
76. Paulinus, Carmen XIX, 28: *sic sacra disposuit terris monumenta piorum, / sparsit ut astrorum nocturno lumina caelo* [„astfel El a rânduit pe pământ mormintele sfinte / precum pe cerul nocturn răspândit-a lucirea de stele”].
77. Iudaismul rabinic cunoaşte o evoluţie similară (P. Schäfer, *Rivalität zwischen Engeln und Menschen*, Studia Judaica, Berlin, 1975, mai ales p. 233: „Omul nu se mai orientează după armonia cosmosului garantată de îngeri, ci ordinea cosmică depinde de ordinea pământească”. Despre diferenţa dintre Pelagius şi Augustin vezi G. Greshake, *Gnade als konkrete Freiheit*, Mainz, 1972, pp. 248–252, mai ales p. 250: „De primă importanţă nu mai este scenariul cosmologic al istoriei mântuirii, ci cel personal-subiectiv”. Despre eşecul

menţinerii unui imaginar pur cosmic în artă de la începutul secolului al IV-lea încoace, vezi G.M.A. Hanfmann, *The Season Sarcophagus in Dumbarton Oaks*, I, 203 şi 224.

78. Iamblichos, *De Mysteriis* I, 8 (28.6), ed. É. des Places, Paris, 1966, p. 55.

Cuprins

Mulţumiri
1. O dezbatere despre sacru
2. O epocă a ambiţiei
3. Apariţia prietenilor lui Dumnezeu
4. De la ceruri în pustiu: Antonie şi Pahomie
Note